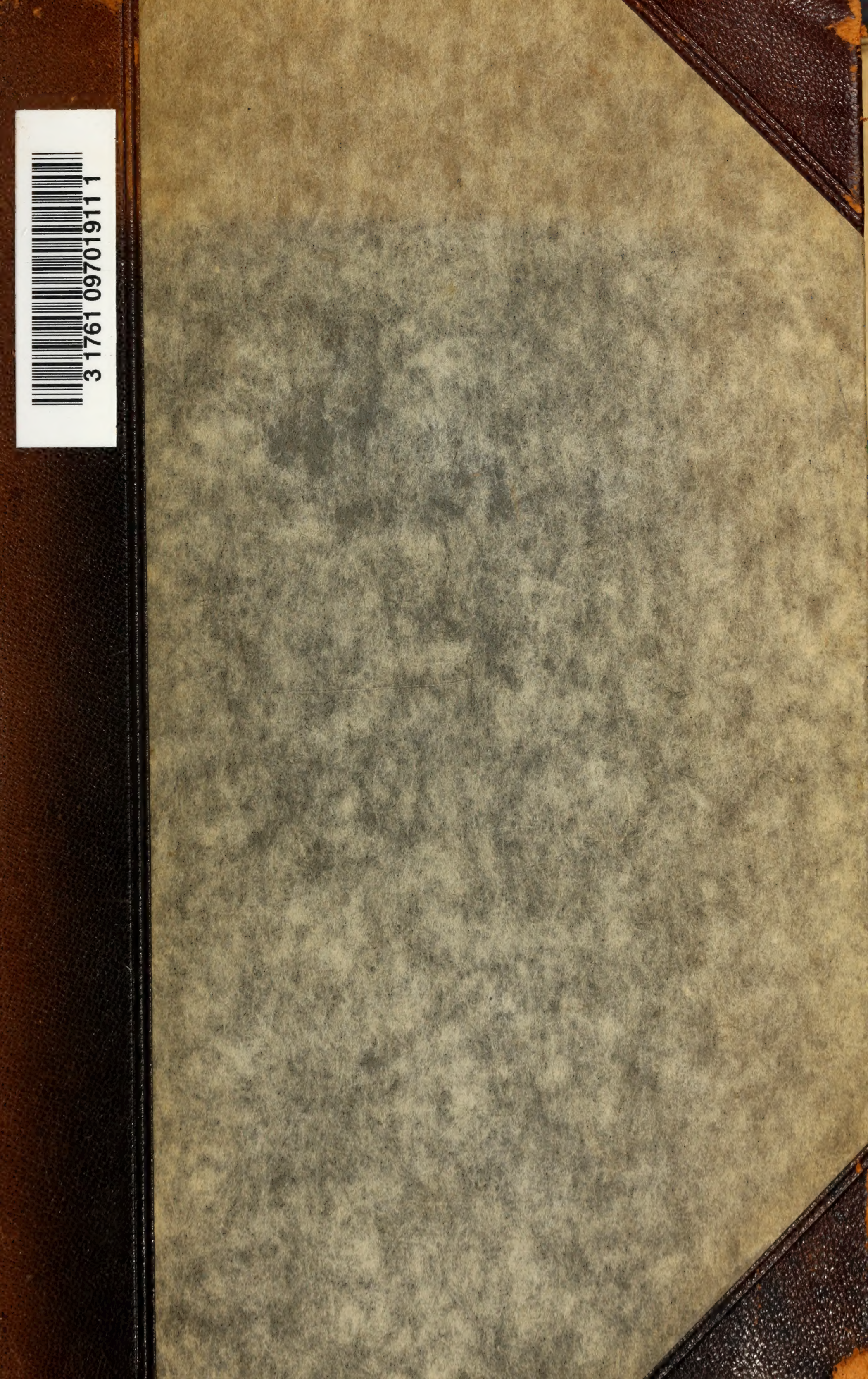

3 1761 09701911 1

GESCHICHTE DER ETHIK

ALS

PHILOSOPHISCHER WISSENSCHAFT

VON

FRIEDRICH JODL

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Wien

II. BAND

Kant und die Ethik im 19. Jahrhundert

Zweite, vollständig durchgearbeitete und vermehrte Auflage



STUTTGART UND BERLIN
J. G. COTTA'SCHE BUCHHANDLUNG NACHFOLGER
1912



Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft in Stuttgart

Vorrede

Wie der erste Band, so hat auch dieser zweite in der neuen Auflage eine gründliche Durcharbeitung und nicht unbedeutende Vermehrung erfahren, welche den Umfang von 37 auf 46 Bogen erhöhte. Besondere Aufmerksamkeit ist zunächst auf die seit dem ersten Erscheinen dieses Bandes zugewachsene Literatur verwendet worden, an deren Hand die Darstellung allenthalben überprüft wurde, und deren wichtigste Werke man auch da verzeichnet findet, wo keine wesentlichen Änderungen im Texte vorgenommen worden sind. Dabei blieb es mein Augenmerk, die Bibliographie nicht zu sehr anschwellen zu lassen und ich habe daher namentlich von Werken der ausländischen Literatur vorzugsweise nur diejenigen angeführt, welche in Deutschland eine gewisse Verbreitung gefunden haben. Alle Zitate aus den behandelten Autoren sind nach den neuesten und gangbarsten Ausgaben verzeichnet worden. Manche Kapitel haben sehr bedeutende Umgestaltungen und Erweiterungen erfahren. So vor allem die Darstellung Kants und seiner ersten Kritiker; die Darstellung Fichtes und die Darstellung des deutschen Positivismus, bei welcher Beneke und Feuerbach wichtige Bereicherungen erfahren haben, während der Abschnitt über Stirner ganz neu hinzugekommen ist. Andere Partien, welche für die Gegenwart an Interesse verloren haben, erfuhren Kürzung und Zusammendrängung, um Raum für das neu hinzugekommene vierte Buch zu gewinnen: so namentlich die Darstellung Krauses, des französischen Spiritualismus und der intuitiven Schule in England. Das VI. Kapitel, welches eine sehr ausführliche Darstellung Schleiermachers enthalten hatte, entfiel ganz; sein Stoff wurde mit erheblicher Kürzung auf das IV. und V. Kapitel

der neuen Bearbeitung verteilt. Die wichtigste Bereicherung, welche diese gegenüber der ersten Auflage bietet, ist das IV. Buch: „Die Ethik im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts", durch welches der Titel dieses Bandes erst seine volle Wahrheit empfängt. Hier ist zum ersten Male der Versuch gemacht, diese für die Entwicklung der Ethik so außerordentlich bedeutsame Periode — mit all ihren Kämpfen und Gegensätzen eine wahre Renaissance dieser Wissenschaft — in größerem geschichtlichen Zusammenhange darzustellen und ihre leitenden Motive erkennbar zu machen. Der notwendigen Unvollkommenheit dieses Versuches bin ich mir selbst nur allzuwohl bewußt. Sollte der Rahmen dieses Bandes nicht völlig zersprengt werden, so mußte an Stelle der breit ausgreifenden Darstellung der früheren Partien eine mehr skizzierende Behandlung treten, die das Hauptgewicht auf die gedanklichen Zusammenhänge legt. Dies dürfte wohl auch darin seine Rechtfertigung finden, daß viele der hier behandelten Autoren den Lesern des Buches unmittelbar vertraut sind. Anderseits galt es, die naheliegende Gefahr zu vermeiden, an Stelle einer geschichtlichen Darstellung lediglich ein räsonnierendes Bücher- und Literatorenverzeichnis treten zu lassen. Wie weit ich nun das Richtige getroffen und bei der Auswahl aus einem überreichen Stoffe wirklich das geschichtlich Bedeutsame bevorzugt habe, darüber zu urteilen steht anderen zu.

Mit herzlichem Danke habe ich die belangreiche Unterstützung anzuerkennen, welche mir Herr Wilhelm Börner, Wien, bei der Sammlung und Sichtung der neuen Literatur zu den drei ersten Büchern, bei der Nachprüfung der Zitate, sowie bei der Korrektur des Druckes hat zuteil werden lassen. Das von ihm hergestellte Namensverzeichnis zu dem ganzen Werke wird gewiß von vielen Lesern als eine willkommene Erleichterung eindringenden Studiums begrüßt werden.

Auch der Direktion der kgl. bayerischen Hof- und Staatsbibliothek zu München sei für vielfaches gütiges Entgegenkommen verbindlicher Dank ausgesprochen.

Wien, im September 1912.

Fr. Jodl.

Inhalt

Erstes Buch. **Deutschland**

I. Kapitel. Die Ethik des kategorischen Imperativs: Kant

Seite

1. Abschnitt. Grundlegende Begriffsbestimmungen
1. Entwicklung und Motive der Kantischen Ethik . . 3
2. Der gute Wille 9
3. Tragweite dieses Begriffes 11
4. Das Sittengesetz 13
5. Geschichtliche Stellung der Kantischen Ethik . . . 17

2. Abschnitt. Ergänzungen und Folgerungen. Der Freiheitsbegriff
1. Kants Apriorismus 23
2. Die Freiheit als Autonomie 24
3. Freiheit als intelligible Wesenheit 28
4. Freiheit als Zufall 30

3. Abschnitt. Ethik und Religion
1. Einbruch des Eudämonismus in die Ethik Kants . . 35
2. Die praktischen Postulate 38
3. Kant im Lichte früherer Theorien 40
4. Verdienst der Kantischen Lehre 41

II. Kapitel. Die ersten Gegner und Fortbildner Kants
1. Garve, Herder, Jacobi 44
2. Schiller und Kant 48
3. Die schöne Sittlichkeit 52
4. Grenzen der Menschheit; das Erhabene 53
5. Der Geschmack und die ästhetische Kultur . . . 55
6. Einheitlicher Zusammenhang von Schillers Ansichten 57
7. Geschichtsphilosophische Ausblicke 58

III. Kapitel. Die Ethik der freien Persönlichkeit: Fichte

1. Abschnitt. Allgemeine Grundlegung
1. Die Ethik auf dem Boden der Wissenschaftslehre . . 63
2. Die sittliche Norm 70
3. Materialprinzip der Ethik. Die Pflichtenlehre . . 73

2. Abschnitt. Gut und Böse. Genesis des Sittlichen im Menschen

Seite
1. Grenzen der Erklärung des menschlichen Handelns 80
2. Psychologische Grundlage der sittlichen Erziehung 83

3. Abschnitt. Sittlichkeit, Religion und Glückseligkeit
1. Sittlichkeit ist Seligkeit 85
2. Das Sittliche als absoluter Selbstzweck 89
3. Die philosophische Gnadenlehre 90

IV. Kapitel. Der spekulative Idealismus
1. Abschnitt. Hegel
1. Allgemeines Verhältnis des Systems zur Ethik . . 93
2. Theorie des Willens 96
3. Das Sittliche, die Triebe und die Glückseligkeit . 98
4. Begriff des objektiven Geistes: Die Rechtsidee . . 100
5. Begriff der Moralität: das Gewissen 102
6. Wesen und Ursprung des Bösen 104
7. Die höchste Stufe des objektiven Geistes: die Sittlichkeit 106
8. Kritische Erläuterungen 109

2. Abschnitt. Krause
1. Ethische Prinzipienlehre 115
2. Angewandte Ethik 118
3. Ethik und Religion 121

3. Abschnitt. Schleiermacher
1. Entwicklung des Standpunktes 123
2. Die romantische Religiosität 126
3. Das System der Sittenlehre. Das Sittliche als Wechselwirkung von Natur und Vernunft 130
4. Spezielle Begriffe 136

V. Kapitel. Spekulative Rekonstruktionen der Kirchenlehre
1. Abschnitt. Baader
1. Der theologische Geist im 19. Jahrhundert . . . 141
2. Das Dogma als Erkenntnismittel 145
3. Theonomie und Autonomie 148
4. Wesen und Ursprung des Bösen 152

2. Abschnitt. Schelling
1. Wendung zur Theosophie 154
2. Das Böse als kosmische Macht 157
3. Das Böse als Freiheitstat 162

3. Abschnitt. Hegel
1. Der absolute Idealismus und die Religion 166
2. Philosophische Deutung der christlichen Dogmen . 169
3. Hegels Verhältnis zu den Vorgängern 171
4. Religion und Staat 173

4. Abschnitt. Schleiermacher 175

VI. Kapitel. Die Ethik des ästhetischen Formalismus: Herbart
1. Abschnitt. Prinzipienlehre
1. Zur allgemeinen Charakteristik 181
2. Das Sittliche als Werturteil 184
3. Ethik und Ästhetik 189
4. Die praktischen Ideen 192

Seite

2. Abschnitt. Anwendungen und Ausführungen
1. Tugend und Pflicht 197
2. Der Freiheitsbegriff 201
3. Ethik und Religion 204

VII. Kapitel. Die Ethik des Pessimismus: Schopenhauer

1. Abschnitt. Die Grundgedanken
1. Zur allgemeinen Charakteristik 209
2. Das Mitleid als Moralprinzip 211
3. Die Askese 215

2. Abschnitt. Zur Erläuterung und Kritik
1. Die Beschränkung des Sittlichen auf das Mitleid . 216
2. Der Kampf gegen die Ethik als Normwissenschaft 219

3. Abschnitt. Die Hilfsbegriffe der Ethik Schopenhauers
1. Was die Freiheit nicht ist 223
2. Das wahre Wesen der Freiheit 229
3. Ethik und Religion 232

VIII. Kapitel. Der Eudämonismus

1. Abschnitt. Die Psychologie des Sittlichen: Beneke
1. Geschichtliche Stellung Benekes 236
2. Die Kriterien der sittlichen Beurteilung nach dem System der praktischen Philosophie 239
3. Die Abstufung der Werte 242
4. Die psychologischen Prinzipien der Sittlichkeit: Gefühl und Vernunft 246
5. Freiheit und Zurechnung 249
6. Ethik und Religion 252

2. Abschnitt. Deutscher Positivismus: Feuerbach
1. Feuerbach und die deutsche Philosophie 255
2. Der Glückseligkeitstrieb als Grund der Ethik . . 257
3. Das Sittliche als Norm; Ursprung des Pflichtbegriffs 264
4. Das Gewissen 269
5. Freiheit und Verantwortlichkeit 271
6. Das Wesen der Religion 274
7. Die ethische Funktion der Religion 277

3. Abschnitt. Praktischer Solipsismus: Stirner 280

Zweites Buch. **Frankreich**

IX. Kapitel. Der Spiritualismus

1. Abschnitt. Cousin
1. Restauration der Philosophie in Frankreich . . . 291
2. Cousins Kantianismus und die Revolution . . . 296
3. Gegensatz von Schule und Leben 300
4. Das Sittliche als Vernunftgesetz 302
5. Freiheit und Glückseligkeit 305
6. Die Schule Cousins 308

2. Abschnitt. Proudhon
1. Der Mensch und der Schriftsteller 311
2. Wissenschaftliche Ziele 314

Seite
3. Die Menschenwürde als ethisches Prinzip 317
4. Systematische Stellung der Theorie Proudhons . . 319
5. Geschichtsphilosophische Ausblicke: Das Recht als ewige Wesenheit und als Entwicklungsprodukt 322

X. Kapitel. Der Positivismus: Comte
1. Abschnitt. Der Positivismus als Kulturmacht und System
1. Positivismus und Spiritualismus 326
2. Die Hierarchie der Wissenschaften und die Ethik 333
2. Abschnitt. Die Ethik des Positivismus
1. Egoismus und Altruismus 338
2. Gefühl und intellektuelle Kultur 343
3. Die Sanktion des Sittlichen 346
4. Das Sittliche und die soziale Gemeinschaft . . . 348

XI. Kapitel. Das ethisch-religiöse Problem
1. Abschnitt. Der Spiritualismus
1. Die französische Gesellschaft und die Religion . . 354
2. Cousins Stellung zur Theologie 357
3. Jouffroy 361
4. Der Spiritualismus als religiöse Popularphilosophie 363
5. Rückkehr zum Glauben 366
2. Abschnitt. Der Positivismus
1. Der Positivismus und die historische Religion . . 369
2. Die Religion der Menschheit 374
3. Die neue Theokratie 378
3. Abschnitt. Der ethische Atheismus
1. Kampf gegen die Religion als ethisches Prinzip . 381
2. Unmöglichkeit der Theodizee. Gott als praktisches Ideal 383

Drittes Buch. **England**

XII. Kapitel. Allgemeine Charakteristik der englischen Philosophie im 19. Jahrhundert
1. Konservativer Zug Englands im 19. Jahrhundert . 389
2. Enger Zusammenhang mit dem 18. Jahrhundert . 392
3. Die historisch-romantische Schule in England . . 395

XIII. Kapitel. Die intuitive Schule
1. Abschnitt. Die schottische Common-Sense-Philosophie: Stewart
1. Geschichtliche Stellung der jüngeren schottischen Philosophie 400
2. Formalprinzip des Gewissens 403
3. Die intuitive Vernunft 406
2. Abschnitt. Annäherung der intuitiven Schule an die utilitarische: Mackintosh
1. Zur allgemeinen Charakteristik 408
2. Die Tatsachen der Ethik: Das Gewissen 410
3. Unterscheidung von Kriterium und Fundament der Ethik 412

Seite

XIV. Kapitel. Der Utilitarismus

1. Abschnitt. Bentham
1. Bentham und das Wohlfahrtsprinzip 416
2. Methoden zur Ermittlung von Werten 420
3. Sanktion der sittlichen Gesetze 424

2. Abschnitt. John Stuart Mill
1. Der Benthamismus 428
2. Ethischer Grundzug der Arbeiten Mills 431
3. Problem einer Sozialethik 435
4. Kampf gegen die intuitive Schule 438
5. Das Glückseligkeitsprinzip bei Mill 440
6. Widerlegung der Einwände gegen den Utilitarismus 443
7. Ausgleich zwischen Eudämonismus und Rationalismus 449

XV. Kapitel. Das ethisch-religiöse Problem in England

1. Abschnitt. Theologie und Kirchentum
1. Abbruch der Aufklärungstendenzen 453
2. Religion und Kirche als Werkzeuge im Klassenkampf 457
3. Die liberale Theologie Englands 460

2. Abschnitt. Der Radikalismus
1. Dichterische Proteste gegen die theologische Weltanschauung 465
2. Grundsätzliche Beseitigung der Religion durch Mill 470
3. Die logische Möglichkeit der Religion 473
4. Die praktische Brauchbarkeit der Religion . . . 476

Viertes Buch. **Entwicklung der Ethik im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts**

XVI. Kapitel. Die Krisis der Ethik durch Darwinismus und Evolutionslehre

1. Der Darwinismus 483
2. Die Amtsentsetzung der Humanitätsethik 488
3. Nietzsche und Hartmann 493
4. Versuche des Ausgleichs zwischen Entwicklungs- und Humanitätsethik 501
5. Hilfskräfte der Humanitätsethik: Sozialismus und Christentum 511

XVII. Kapitel. Ausbau der wissenschaftlichen Ethik

1. Abschnitt. England
1. Wissenschaftlicher Ausbau des evolutionistischen Eudämonismus 525
2. Der englische Neo-Idealismus 533

2. Abschnitt. Frankreich
1. Spiritualismus und Kritizismus 538
2. Französische Umgestaltungen des Evolutionismus . 541
3. Die soziologische Richtung 546

3. Abschnitt. Italien 548

Seite
4. Abschnitt. Deutschland
1. Wiederaufleben des Interesses für die Ethik . . 552
2. Neue wissenschaftliche Grundlegung 556
3. Fortleben älterer Richtungen 563

XVIII. Kapitel. Ethik und Pädagogik
1. Frankreich 567
2. Italien 577
3. Amerika und England 577
4. Deutschland und Österreich 583
Schlußbemerkungen 588

Anmerkungen zum I. Kapitel 591
" " II. " 602
" " III. " 609
" " IV. " 619
" " V. " 631
" " VI. " 641
" " VII. " 647
" " VIII. " 652
" " IX. " 666
" " X. " 679
" " XI. " 688
" " XII. " 697
" " XIII. " 700
" " XIV. " 703
" " XV. " 711
" " XVI. " 715
" " XVII. " 721
" " XVIII. " 725
Namenverzeichnis 733
Nachträge 740

Erstes Buch

Deutschland

I. Kapitel

Die Ethik des kategorischen Imperativs

Kant

---

1. Abschnitt

Grundlegende Begriffsbestimmungen

1. Entwicklung und Motive der Kantischen Ethik

Der Beginn der kritischen Periode Kants[1] kann als eine Art Unabhängigkeitserklärung der deutschen Philosophie bezeichnet werden, die von da an als selbständig organisierte Macht ihren eigenen Wegen folgt. Aber diesem Akte der Befreiung geht die innigste Durchdringung des deutschen Denkens mit den Elementen der westlichen Kultur voraus, dank jener unaufhörlichen Wechselwirkung der Volksgeister, auf welcher ebensowohl die Einheit als der unerschöpfliche Reichtum des europäischen Geisteslebens beruht. Vieles in den früheren Berührungen der deutschen Literatur mit Frankreich und England war mehr äußerlich geblieben;[2] erst bei Kant stoßen wir neben ausgebreiteter Bekanntschaft mit den wissenschaftlichen Leistungen des Westens auf ein Durchdenken der dort verhandelten Probleme bis in ihre letzten Verzweigungen, ein unaufhörliches Messen und Wägen ihrer Gedanken an den überkommenen Begriffen der Leibniz-Wolffschen Philosophie. Daß das Studium der Engländer und Franzosen in Deutschland gerade bei dem Manne seine größte wissenschaftliche Vertiefung empfängt, mit welchem zugleich jener schöpferische Zeitraum

unserer Philosophie beginnt: das ist es, was der Entwicklungsgeschichte Kants ein so hervorragendes Interesse verleiht.

Der Einfluß englischer und französischer Vorbilder auf Kant ist im Gebiete des ethischen Denkens sicher nicht geringer gewesen als auf naturphilosophischem und erkenntnistheoretischem. Für die Entwicklung der ethischen Anschauungen Kants[3] kommen vorzugsweise in Betracht die Schriften: „Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral“ und die „Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. Beide aus dem Jahre 1764. Aber auch die „Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahr 1765/66“, sowie die „Träume eines Geistersehers“ (1766) zeigen, wie lebhaft sich Kant in dieser Zeit bereits mit ethischen Problemen beschäftigte. Er steht hier viel näher zur englischen Gefühlsmoral als zu Wolffs Rationalismus. Er polemisiert gegen den Begriff der Vollkommenheit als Prinzip der Ethik, weil derselbe nur formal, nicht material sei und für das wirkliche Handeln aus ihm ebensowenig folge als aus den formalen Denkgesetzen für das wirkliche Erkennen. Er weist hin auf Shaftesbury, Hutcheson und Hume, als diejenigen, welche im Aufsuchen der ersten Gründe der Moral am weitesten gelangt seien. Er scheidet das Vermögen, das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, von dem, das Gute zu empfinden, dem Gefühl. Und wie es unzerlegbare Begriffe des Wahren gebe, so gebe es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten. Dieses Gefühl wird in den „Beobachtungen“ — und damit klingt allerdings schon hier ein Grundgedanke der späteren Ethik Kants an — als das Gefühl von der Schönheit und Würde der menschlichen Natur bezeichnet.

Glaubt man hier den unmittelbaren Nachklang eines Denkers wie Shaftesbury zu spüren, so zeigen die ethischen Betrachtungen der „Träume eines Geistersehers“ den unverkennbaren Einfluß Humes und seines auf das Prinzip der Sympathie gegründeten Sozialeudämonismus. „Eine geheime Macht,“ so heißt es dort, „nötigt uns, unsere Absicht zugleich auf Anderer Wohl zu richten, ob dieses gleich der eigennützigen Neigung stark widerstreitet. Dadurch sehen wir uns in den geheimsten

Beweggründen abhängig von der Regel des allgemeinen Willens und es entspringt daraus in der Welt aller denkenden Naturen eine moralische Einheit und systematische Verfassung nach bloß geistigen Gesetzen.“ In dieselbe Richtung weist auch das erkenntnistheoretische Ergebnis dieser Schrift, der am meisten skeptischen, welche Kant je geschrieben hat.[4] Die Selbstgenugsamkeit des Sittlichen gegenüber der Metaphysik und der Theologie wird hier nachdrücklich betont, in einer Weise, welche nicht nur an Hume erinnert, sondern in welcher bereits der in der Periode des Kritizismus ausgebildete Gedanke anklingt, daß die Religion von der Moral und nicht die Moral von der Religion abhängig sei.

Die gefühlsmäßige Grundlage der ethischen Lehren Kants in jener Periode erhielt beträchtliche Verstärkung durch das Studium Rousseaus.[5] Der Einfluß dieses Denkers, namentlich seines „Emile“, läßt sich bis in die spätesten Schriften Kants hinein verfolgen und Kant selbst hat ihn als den Begründer eines Umschwunges in seiner praktischen Lebensansicht mit Worten bezeichnet, welche ein vollkommenes Seitenstück zu jener berühmten Stelle bilden, an welcher Kant den Einfluß Humes auf die Beseitigung seines früheren Dogmatismus schildert. „Daß der sittliche Menschenwert aus einer ursprünglichen Quelle unseres Wesens stammt, die unabhängig ist von aller intellektuellen Veredlung, von allen Fortschritten der Wissenschaft und Verstandesbildung, daß diese nicht imstande sind, den Menschen gut zu machen, daß man in niederem und ungebildetem Stande sein kann, was keine noch so hoch entwickelte Wissenschaft und Erkenntnis zu geben vermag“: das war es, was Kant nach eigenem Geständnisse aus Rousseau gelernt und immer festgehalten hat. Auf ihn geht jener demokratische Zug der Ethik Kants zurück, welchen sie mit dem Christentum gemein hat und welcher in der an das Evangelium gemahnenden Seligpreisung des „guten Willens“ an der Spitze der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ einen Ausdruck von hinreißender Einfachheit und Größe gefunden hat. Ja, der Einfluß Rousseaus reicht sogar noch weiter in die Ethik der kritischen Periode hinein. Wenn die „Träume eines Geistersehers“ sich nur kritisch gegen die Begründung des Sittlichen

auf vermeintliche Erkenntnis vom Übersinnlichen gewendet hatten, so regt, wie es scheint, Rousseau die Frage an, ob nicht das sittliche Vermögen im Menschen, das Gewissen, die unmittelbare Offenbarung eines Göttlichen sei und ein besseres Zeugnis für die übernatürliche Welt, als es die trügerischen Anstrengungen der dogmatischen Metaphysik zu liefern vermögen. Gleichwohl ist der Abstand der ethischen Theorien Kants aus den sechziger Jahren von seiner kritischen Philosophie sehr groß. Wenn Kant in jener Zeit die Selbständigkeit des Sittlichen betont und es auf die Gesetzmäßigkeit der menschlichen Natur zu begründen unternimmt, so ist diese Gesetzmäßigkeit die unseres Gefühlslebens und des gesellschaftlichen Zusammenlebens, nicht aber die Gesetzmäßigkeit abstrakter Vernunftmaximen. Von dem späteren Ausschluß der Neigungen und Gefühle aus dem sittlichen Leben weiß Kant zu dieser Zeit noch nichts.

Der Entwicklung, welche von den Schriften der sechziger Jahre zu den leitenden Gedanken der Ethik des Kritizismus führt, ist man in der letzten Zeit mit Eifer und Sorgfalt nachgegangen.[6] Es sind namentlich die aus Kants Nachlaß veröffentlichten Papiere gewesen — eine Reihe loser Blätter mit Aufzeichnungen von einzelnen Gedanken und Reflexionen ohne Zusammenhang miteinander — welche den Versuch nahegelegt haben, in diese allmähliche Um- und Weiterbildung der Kantschen Gedanken auf dem Gebiete der Ethik einen tieferen Einblick zu gewinnen. Allerdings sind die schriftlichen Zeugnisse Kants, welche hier in Betracht kommen können, ziemlich spärlich und es bleibt darum die Entwicklung aus der früheren psychologisch fundierten Ethik zur transzendentalen in ein gewisses Dunkel gehüllt. Immerhin lassen diese neueren Untersuchungen wenigstens e i n e s mit ziemlicher Bestimmtheit erkennen: das durchgängige Zusammenwirken von erkenntnistheoretischen und praktischen Motiven in der Ausbildung von Kants kritizistischer Philosophie. Es wäre irrig, zu glauben, daß Kants spätere Ethik nur die konsequente Anwendung der in der Kritik der reinen Vernunft gewonnenen Erkenntnisse sei. Durch unzweideutige Äußerungen Kants läßt sich feststellen, daß das Bedürfnis nach einer exakten, der Willkür

des Individuums völlig entzogenen Begründung des Sittlichen für ihn ein starkes Motiv bei der Ausbildung einer neuen rationalen Vernunftwissenschaft, erhaben über die Schwächen der dogmatischen Metaphysik, geschützt vor den Anfechtungen des Skeptizismus, gewesen ist. Gerade so wie Kant von der Humeschen Abweisung aller Metaphysik, zu welcher sich die „Träume eines Geistersehers“ bekannt hatten, zur Ausbildung einer neuen philosophischen Methode fortschritt, welche zu streng rationellen, aber kritisch gesäuberten Erkenntnissen führen sollte, so entwickelte sich auch auf ethischem Gebiete immer bestimmter das Bedürfnis, auch in der Ethik mit der empirisch-psychologischen Methode zu brechen; von der bloßen Analyse zu Imperativen unbedingt verpflichtender Art fortzuschreiten. Wie unsere Erkenntnis im letzten Grunde auf Elementen ruht, die, unabhängig von aller Erfahrung, a priori in unserer sinnlich-geistigen Organisation angelegt sind, so soll auch im Praktischen die Aktivität der Vernunft als das Erste und Ursprünglichste gesetzt und die moralischen Begriffe nicht mittels der Erfahrung aus verallgemeinerten Gefühlswirkungen, sondern mittels der reinen Vernunft erkannt werden. Derselbe Zweifel, ob auf dem Wege der Erfahrung irgend ein Festes, wahrhaft Allgemeines zu erreichen sei, wie er als echt rationalistischer Grundzug die ganze Kritik der reinen Vernunft durchzieht, hat auch in dem ethischen Denken Kants tiefe Spuren zurückgelassen und es ihm mehr und mehr unmöglich gemacht, ethische Grundsätze als dadurch entstanden zu denken, daß wir uns gewisser Gefühle und Gefühlswirkungen bewußt würden. Dies tritt ganz deutlich schon in der Dissertation des Jahres 1770 hervor, welche allgemein als die Eingangspforte zur kritischen Philosophie anerkannt wird,[7] während aus gleichzeitigen brieflichen Äußerungen Kants erhellt, daß schon damals die erkenntnistheoretischen Untersuchungen Kants von Arbeiten zur Neubildung der Moralwissenschaft begleitet gewesen sind — im Sinne strenger Scheidung reiner und empirischer Prinzipien.

Die Einzelheiten dieser parallelen Entwicklung der theoretischen und praktischen Philosophie Kants bis zur Periode des Kritizismus zu verfolgen, ist dieses Ortes nicht. Erst die

Vorrede zur „Metaphysik der Sitten“ spricht die volle Anwendung des Kritizismus auf die Moralphilosophie nachdrücklich aus und zieht mit fester Hand die Scheidelinie, welche die definitive Ethik Kants von allen seinen Vorgängern, auch von der englischen Gefühlsmoral und von Rousseau, trennt. Die innere Sicherheit, welche der mit der Kritik der reinen Vernunft errungene Erfolg dem Denker verlieh, mußte den Gedanken nahelegen, mit Hilfe der kritischen Methode auch eine Neubegründung der Ethik, d. h. eine Umsetzung der in ihm lebendigen ethischen Überzeugungen in klare, wissenschaftliche Begriffe zu versuchen. Ein Blick auf die von den bisherigen Sittenlehrern, „deren Zahl Legion ist“, getane Arbeit scheint ihm die dringende Notwendigkeit zu begründen, einmal reine Moralphilosophie zu bearbeiten, worunter Kant eine solche versteht, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert ist. Diese Aufgabe wird nicht bloß aus einem Beweggrunde der Spekulation gefordert, „um die Quelle der a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen“, sondern liegt auch im Interesse der Praxis selbst, weil das sittliche Gesetz in seiner Reinheit und Echtheit für Kant jetzt nirgends anders als in einer „reinen“ Philosophie zu finden ist.

Kant weiß sich in einem prinzipiellen Gegensatze zu jener popularisierenden Moral, woran gerade das Zeitalter der Aufklärung Überfluß hatte, ja zu allen Bemühungen, die jemals unternommen wurden, um das Prinzip der Sittlichkeit ausfindig zu machen.[8] So tiefgreifend ist das Gefühl dieses Gegensatzes bei Kant, daß dagegen die zwischen den älteren Moralsystemen selbst bestehenden Verschiedenheiten gar nicht weiter in Betracht kommen und so einleuchtend scheint Kant die eigene Ansicht, daß er sich eine weitläufige Widerlegung aller dieser Lehrbegriffe sparen zu können glaubt.[9] Kant setzt freilich bei, daß dies Bewußtsein der unbedingt eigenartigen Stellung seiner „reinen“ Ethik zu aller vorausgegangenen Moralphilosophie nicht etwa den Anspruch erhebe, „einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einzuführen und diese gleichsam erst zu erfinden, gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in gänzlichem Irrtum gewesen wäre“. Der

Vorwurf Kants richtet sich vielmehr nur gegen die wissenschaftliche Formulierung dessen, was im allgemeinen sittlichen Bewußtsein lebendig ist, ihre Verfälschung des Tatbestandes, das Verfehlte in den bisherigen Erklärungen. Alle Moralphilosophie ist schlechter als die natürliche Sittlichkeit, die sie erklären und begründen wollte. Ein unverlierbares Gut der menschlichen Anlage, ist sie durch diese unzulänglichen Versuche mehr verwirrt als gefördert, jedenfalls nicht genügend begriffen worden.

2. Der gute Wille

Welches ist nun dies von allen bisherigen Versuchen der Moralphilosophie mißverstandene oder unbeachtet gelassene Element des sittlichen Tatbestandes, dessen Hervorhebung und wissenschaftliche Verwertung Kants Anspruch auf prinzipielle Umgestaltung der Ethik begründen soll und den Anstoß zur Ausbildung seiner eigenen Theorie gegeben hat?

Es knüpft hier die Kantsche Ethik unmittelbar an eine Frage, welche uns in den vorausgegangenen Untersuchungen vielfach beschäftigt hat und eines der Grundprobleme aller ethischen Forschung bildet. In der verschiedensten Weise hatte man die zur Ausbildung des Sittlichen führenden Motive darzulegen und die der Beobachtung naturgemäß alsbald sich aufdrängenden Gefühle der Lust und Unlust dabei zu verwerten gesucht. Dem allen tritt Kant mit schroffster Ablehnung entgegen. Und zwar geht Kant viel weiter als die Ablehnung des Egoismus als Prinzip der Sittlichkeit erforderte. Auch die Begründung des Sittlichen auf die extensiven Gefühle der Sympathie und das Prinzip der allgemeinen Glückseligkeit weist er ab. Denn die Erkenntnis dessen, was man darunter verstehen soll, kann nur auf Erfahrungsdaten beruhen, über welche die Verschiedenheit der Meinungen notwendig endlos ist. Aus ihr können darum nur generelle, d. h. durchschnittlich zutreffende Regeln, aber nicht universelle, d. h. solche, die jederzeit und notwendig giltig sein müssen, erwachsen; mithin können auch keine praktischen Gesetze darauf gegründet werden. Was die Regel der eigenen Glückseligkeit verlange, sei oft schon schwierig

zu ermitteln und erfordere große Weltkenntnis; was zur allgemeinen Glückseligkeit erforderlich sei, umgebe oft ein undurchdringliches Dunkel: gleichwohl gebiete das sittliche Gesetz jedermann und zwar die pünktlichste Befolgung; es dürfe also die Beurteilung dessen, was nach ihm zu tun sei, nicht so schwer sein, daß nicht der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen wüßte.[10]

Aus diesen Beobachtungen zieht Kant den Schluß, daß der moralische Wert schlechterdings nicht abhängig sein dürfe von irgendwelcher Absicht, die erreicht werden soll, noch von der Wirklichkeit des Gegenstandes der Handlung, noch von den Kräften und dem physischen Vermögen, einen begehrten Gegenstand wirklich zu machen. Er könne nur im Prinzip des Willens selbst liegen, abgesehen von allen Zwecken, die durch eine Gesinnung oder Handlung bewirkt werden können; denn alle diese Wirkungen (Annehmlichkeit des eigenen Zustandes wie Förderung fremder Glückseligkeit) könnten auch durch andere Ursachen zustande gebracht werden; und es brauchte also dazu gar nicht des Willens eines vernünftigen Wesens, worin gleichwohl das höchste unbedingte Gut allein angetroffen werden kann. Der eigentliche Gegenstand sittlicher Wertschätzung also ist der gute Wille; gut nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zur Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut. Er ist an und für sich selbst betrachtet ohne Vergleich weit höher zu schätzen als alles, was durch ihn zugunsten irgend einer Neigung, ja wenn man will, der Summe aller Neigungen, nur immer zustande gebracht werden könnte: so daß weder Nützlichkeit noch Fruchtlosigkeit diesem Werte etwas zusetzen oder abnehmen können.[11]

Was ist unter einem Willen zu verstehen, der nur durch das Wollen, das heißt an sich, gut sein soll? Kant bezeichnet so denjenigen Willen, für welchen nur die Vorstellung des sittlichen Gesetzes selbst (objektiv) und die reine Achtung für dieses praktische Gesetz (subjektiv) Bestimmungsgrund sind. Nur in einem solchen ist das Gute in der Person selbst schon vorhanden, ohne erst aus der Wirkung erwartet werden zu

dürfen; nur in dem Gesetze haben wir etwas, was bloß als Grund, niemals aber als Wirkung mit unserem Willen verknüpft ist.

3. Tragweite dieses Begriffes

Wenige Bestimmungen der geschichtlichen Entwicklung unserer Wissenschaft haben durch die Mischung überzeugender Wahrheit und versteckter Sophismen eine so verhängnisvolle Wirkung geübt wie diese Kantsche Definition des Sittlichen. Gewiß, die energische Bezeichnung des Innerlichen der Gesinnung, des guten Willens, als des eigentlichen Objekts sittlicher Wertschätzung wird man nicht hoch genug anschlagen können. Mit unwiderstehlicher Kraft der Überzeugung stellt Kant die Tatsache hin, daß nur jenes Handeln das Prädikat „sittlich" verdiene, welches nicht als Ergebnis eines zufälligen Triebes, einer flüchtigen Regung sich einstellt, sondern aus dem Bewußtsein der Pflicht hervorquillt, mit der Überzeugung getan wird, das rechte zu sein und daß nur derjenige Wille „gut" genannt werden dürfe, in welchem der Entschluß lebendig ist, sich in allem der sittlichen Norm gemäß zu verhalten.

Aber mit dieser wichtigen und wertvollen Betonung des subjektiv-formalen Moments im Sittlichen geht eine völlige Isolierung desselben vom objektiv-materialen Hand in Hand.[12] Nach dieser Anschauung würde etwa ein Akt der Humanität oder der Aufopferung für allgemeine Zwecke nicht bloß dann seinen sittlichen Wert verlieren, wenn der innere Zweck (das wirkliche Motiv) ein anderer gewesen wäre als der äußere, also Gesinnung und Handlung nur zufällig, nicht notwendig miteinander verknüpft wären; wenn z. B. die Erlangung eines Ordens oder Titels, oder Furcht vor der öffentlichen Meinung, oder der Wunsch, das Herz einer Geliebten zu rühren, die wirkliche Veranlassung zu dieser Handlung gegeben hätten: sondern das nämliche würde auch der Fall sein, wenn die lebhafte Vorstellung und das teilnahmsvolle Gefühl der durch diesen Akt geschaffenen Glückswerte und Förderung einer vielleicht beträchtlichen Anzahl anderer der innere Grund gewesen wären; innerer Grund und äußerer Zweck also vollständig zusammen-

fielen. Denn immer würde hier die erhoffte Wirkung der Bestimmungsgrund des Willens sein und nicht die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst;[13] und alle diese Fälle nennt Kant bloße Legalität, nicht Moralität.[14] Ganz unvermerkt wird so aus der wichtigen und für eine verweichlichte Zeit notwendigen Hervorhebung des Gegensatzes, der zuweilen zwischen der sittlichen Norm und unseren Neigungen besteht, der paradoxe Gedanke, daß dasjenige, was unserer Neigung entspricht, eben dadurch in den Verdacht komme, nicht mehr sittlich zu sein.

Hier ist daher auch der Punkt, wo die Kritik aller Richtungen vorzugsweise eingesetzt hat. Gerade diesen Gedanken aber, „daß alle Moralität der Handlungen in die Notwendigkeit derselben aus Pflicht und aus Achtung fürs Gesetz, nicht aus Liebe und Zuneigung zu dem, was die Handlungen hervorbringen sollen, gesetzt werden müsse", hat Kant mit dem hellsten Brusttone persönlicher Überzeugung immer und immer wieder ausgesprochen;[15] nicht minder die Gewißheit, daß diese Forderung nichts anderes enthalte, als was das allgemeine sittliche Urteil der Menschen erkennen lasse; ein Faktum der Vernunft, welches unmittelbar gegeben und nicht erst aus irgendwelchen Erkenntnisgründen abzuleiten sei. Freilich hat diese Berufung auf die Erfahrung nur den Sinn, festzustellen, was dem allgemeinen und natürlichen, d. h. wissenschaftlich nicht verbildeten, Bewußtsein als das Sittliche gelte. Niemals dagegen kann bei dem ganz ins innerste Heiligtum der Gesinnung verlegten Charakter des Sittlichen der Versuch gemacht werden, seine tatsächliche Existenz empirisch zu erweisen; denn nicht einmal unser eigenes Ich, geschweige denn das Innere von anderen ist uns deutlich genug, um mit Bestimmtheit angeben zu können, ob in einem gegebenen Falle ausschließlich das sittliche Motiv wirksam gewesen sei.[16] Nicht die Sittlichkeit als solche können wir in der Erfahrung finden wollen; wohl aber die sittliche Norm, den idealen Begriff des Sittlichen, als Maßstab zur Beurteilung unserer selbst wie anderer Menschen.

4. Das Sittengesetz

Sittlich-gut oder pflichtmäßig nennen wir nach dem Vorausgehenden die Handlungen, welche aus reiner Achtung vor dem Sittengesetze erfolgen. Was ist dieses selbst? Da das Sittengesetz nicht aus irgendwelchen Erfahrungen über Gut und Böse abstrahiert werden und auf Grund derselben als eine Regel gedacht werden soll, sondern da Gutes und Böses selbst erst durch das Gesetz bestimmt werden sollen, so scheint sich hier eine ernstliche Schwierigkeit zu ergeben. Wir haben einen Willen, der in eine bestimmte Richtung gelenkt werden soll, nachdem alles, was für ihn ein Gut im gewöhnlichen Sinne sein könnte, sorgfältig entfernt worden ist. Was kann das für ein Gesetz sein, dessen Vorstellung den Willen bestimmen muß, ohne daß irgendwie auf die erwartete Wirkung Rücksicht genommen werde? Da alle sonstigen Antriebe in Wegfall kommen sollen, bleibt nichts als die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Handlung überhaupt übrig, d. h.: Ich soll jederzeit so handeln, als ob die Maxime meiner Handlung durch meinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte. Damit ist keine andere Forderung aufgestellt als die, daß die Handlung überhaupt möglich sei; denn Natur im allgemeinsten Verstande nennt Kant „die Existenz der Dinge unter Gesetzen". Hier, meint Kant, habe man das Gesuchte; hier sei alle „Materie" der Handlung, alles, was aus ihr erfolgen soll, abgestreift; hier habe man zugleich das Prinzip, welches die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung fortwährend anwende.[17] Dies nennt Kant den kategorischen Imperativ: kategorisch, weil er, ohne irgend eine andere durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zugrunde zu legen, unmittelbar gebietet.

Man bemerkt sogleich, daß auch diese Bestimmungen nicht wesentlich über die vorausgegangenen hinausführen. Dort war als das Gute bezeichnet worden, was für niemand ein Gut, sondern nur Gehorsam gegen ein Gesetz war; hier wird als Inhalt des Gesetzes wiederum eine Form, nämlich die Allgemeingiltigkeit einer Maxime, bezeichnet. „Handle so, als ob die

Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden sollte!"[18] Warum? Weil der Treulose sich sagen muß, sein Grundsatz, verallgemeinert, würde zu allgemeinem Mißtrauen und stetiger Unsicherheit führen; weil der Egoist an die Fälle denken muß, wo er anderer Liebe und Teilnahme bedarf und durch seinen als Naturgesetz gedachten selbstsüchtigen Willen sich alle Hoffnung auf Beistand rauben würde; weil der Faulpelz wenigstens wünschen wird, daß die ihm verliehenen Kräfte entwickelt und ausgebildet werden, da sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind.[19]

Und in Erwägungen dieser Art sollte die Allgemeinheit als solche den Ausschlag geben? Ein solches Gesetz sollte sich auf kein Interesse gründen und darum unbedingt sein? Ist es ein logischer Widerspruch, der verhindert, daß die Maxime, auf der gewisse unsittliche Handlungen beruhen, als allgemeines Naturgesetz nicht einmal gedacht, geschweige denn gewollt werden kann? Sicherlich nicht; daß es kein Depositum, kein Eigentum, keine gegenseitige Unterstützung gebe, läßt sich ohne jeden Widerspruch vollkommen klar vorstellen. Ist es aber ein praktischer Widerspruch — was kann darunter anders zu verstehen sein, als daß eine solche naturgesetzliche Anordnung, wie sie hier gedacht wird, mit dem Wesen des Willens selbst, d. h. mit den Gesetzen seiner Befriedigung, mit anderen notwendigen Zwecken und Verfahrungsweisen streitet.[20] Gewiß, man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt. Aber dies ist keine Entdeckung Kants. Daß die Interessen der Allgemeinheit Wertmesser für die sittliche Beurteilung seien, haben in der einen oder anderen Form alle utilitarischen Theorien vor ihm anerkannt. Daß nicht Wohlfahrt und Vervollkommnung der Allgemeinheit, sondern die logische Form der Allgemeinheit das Ausschlaggebende sei, ist der Kern der Kantschen Reinigung der Moral von der Glückseligkeitslehre. Aber diese Subtilität bricht sich ihre eigene Spitze ab; denn in der Aufzeigung der Gründe, welche die Verallgemeinerung unsittlicher Maximen unmöglich machen, be-

halten in Kants eigener Darstellung „empirisch-materiale“ Prinzipien, aber nicht einmal der universellen Glückseligkeit, sondern des gewöhnlichsten Egoismus, das entscheidende Wort.[21]

Noch deutlicher wird die Unmöglichkeit, bei der Bestimmung des Inhalts der sittlichen Norm auf alle gegenständlichen Antriebe zu verzichten, durch die Manipulationen, welche Kant mit dem für die Ethik unentbehrlichen Zweckbegriffe vorgenommen hat. Nachdem frühere Betrachtungen die Rücksicht auf Zwecke ausdrücklich aus der ethischen Beurteilung ausgeschlossen hatten, wird dieser Begriff im Laufe der Erörterungen doch wieder aufgenommen und ein Unterschied statuiert von subjektiven Zwecken, die auf Triebfedern beruhen, und objektiven, die aus Beweggründen hervorgehen, welche für alle vernünftigen Wesen gelten.[22] Der Unterschied zwischen subjektiv und objektiv kann hier wie auch sonst in Kants Terminologie nichts anderes bedeuten als den Gegensatz von Individualzwecken und Zwecken der Gesamtheit; und dies wird bestätigt durch den mit den obigen Ausführungen im besten Einklang stehenden Satz: „Praktische Prinzipien sind formal, wenn sie von allen subjektiven Zwecken abstrahieren; sie sind aber material, wenn sie solche zugrunde legen.“ Die Möglichkeit, eine Maxime zu verallgemeinern, war ja oben als Kriterium für ihren ethischen Wert bezeichnet worden. Ganz so nun, wie Kant in dem Begriffe „gut“ schlechterdings nichts mehr von seiner eudämonologischen Färbung, sondern nur noch die Unterwerfung unter ein Gesetz übrig gelassen hatte, wie er das Gesetz selbst nicht auf das Wohl der Allgemeinheit, sondern auf die logische Form der Allgemeinheit bezogen wissen wollte, so verwandelt er hier den Begriff des objektiven, d. h. allgemeinen, notwendig gewollten Zweckes in den Unbegriff des „Zweckes an sich selbst“, der zwar notwendig von jedermann gewollt wird, aber ohne daß seine Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns irgend einen Wert hätte, und der eben darum als „absoluter Wert“ allein zum allgemeinen praktischen Gesetz soll dienen können.

Und so enthält auch die zweite Hauptformel für das Sittliche, welche Kant aufstellt, abgelöst von allen eudämonologischen Beziehungen, dieselbe zweideutige Leere wie die

vorausgehende. „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Auch hier wie in der ersten Formel ein vortreffliches heuristisches Prinzip, welches aber jeder wirklichen Begründung wie jeder Möglichkeit der Anwendung entbehrt, sobald man davon absieht, was seine Verletzung für die allgemein und notwendig gewollten Zwecke der Menschheit, nämlich Wohlfahrt und Vervollkommnung, bedeuten würde.

Einen solchen Willen nun, der eigentlich nichts will, keine Zwecke hat, als daß seine Maximen allgemeine Maximen seien, der darum gar keine Bestimmungsgründe außer sich hat, sondern dem von der lebensvollen Realität nur noch die abstrakte Vernunftform als solche übrig geblieben ist, nennt Kant auch den autonomen Willen oder die reine praktische Vernunft. Er stellt ihm die Heteronomie gegenüber, die für ihn überall da ist, wo nicht der Wille selbst sich das Gesetz gibt, sondern wo der Wille durch das Objekt bestimmt wird.[23] Aber zwischen diesen Gegensätzen, einer Selbstbestimmung des Willens ohne jede Rücksicht auf Objekt, Zwecke und Erfolge, einer Selbstbestimmung sozusagen im luftleeren Raume, und der zweifellosen Heteronomie, etwas darum zu tun, weil ich etwas anderes will, läßt Kant das richtige Verhältnis der Autonomie unklar in der Schwebe.

An die Stelle, welche hier leer geblieben ist, nämlich der Begeisterung für sittliche Werte und der durch sie geförderten Zwecke der Menschheit, hat Kant das Gefühl der Achtung gesetzt,[24] welches bloß das Bewußtsein der freien Unterordnung unseres Willens unter ein Gesetz ausdrückt, ohne Vermittlung anderer Einflüsse auf unsere Gefühle, ja vielmehr mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen unseren Neigungen, aber nur durch eigene Vernunft, angetan wird. Er nennt es wohl auch das „moralische Gefühl"; aber die Bedeutung dieses Begriffes ist jetzt eine ganz andere als in der vorkritischen Zeit, wo er das Gefühl als Prinzip der moralischen Unterscheidung bezeichnete. Denn dieses Gefühl ist lediglich durch Vernunft bewirkt. Es dient nicht zur Beurteilung der Handlungen, noch weniger zur Begründung des ob-

jektiven Sittengesetzes selbst, sondern bloß als Triebfeder, um dieses in sich zur Maxime zu machen. Alles sogenannte moralische Interesse besteht lediglich in der Achtung für das Gesetz; wie umgekehrt diese die einzige und zugleich unbezweifelte moralische Triebfeder ist. Anders ausgedrückt: Nicht darum hat das moralische Gesetz für uns Gültigkeit, weil dasjenige, was durch seine Erfüllung geschaffen wird, uns interessiert, einen Wert besitzt (denn das wäre Heteronomie und Abhängigkeit der praktischen Vernunft von Sinnlichkeit, nämlich einem zugrunde liegenden Gefühl): sondern es hat ein Interesse für uns, weil es für uns als Menschen gilt, da es aus unserem Willen als Intelligenz, mithin aus unserem eigentlichen Selbst entsprungen ist, unseren Anteil an einer allgemeinen Gesetzgebung ausdrückt und uns dadurch das Gefühl einer inneren Größe, einer Würde gibt, die über alles, was sonst Wert haben mag, unendlich erhaben ist.

5. Geschichtliche Stellung der Kantschen Ethik

Soll die geschichtliche Stellung der Kantschen Ethik[25] bestimmt werden, so dürfte es zunächst erforderlich sein, jenen von ihr selbst erhobenen Anspruch auf völlige Neuheit der begrifflichen Grundlegung einer Prüfung zu unterziehen.

Ist es wahr, daß alle in der vorausgegangenen Entwicklung geführten Kämpfe zwischen interessierter und uninteressierter Sittlichkeit auf einer Selbsttäuschung der betreffenden Denker beruhen, indem auch die Vorkämpfer einer von dem Elemente der Lust freien Sittlichkeit doch dies Element durch ein Hinterpförtchen wieder in ihr System eingelassen und jedenfalls das wahre Wesen des Sittlichen durch die Hereinnahme irgendwelcher „materialer" Triebfedern in dasselbe verfälscht haben? Wie man auch den wissenschaftlichen Wert mancher dieser älteren Formulierungen schätzen mag: gesehen und gesucht hat wenigstens ein Teil der ethischen Forscher dies von Kant mit solchem Nachdruck hervorgehobene Moment des völlig Uninteressierten zu allen Zeiten. Eine Polemik, wie sie der gesamte Apriorismus und Intellektualismus gegen den ethischen Nominalismus und Utilitarismus, wie sie Platon gegen

Protagoras, die Stoa gegen Epikur, die englischen Intellektualisten sowie Shaftesbury und Butler gegen Hobbes, Locke und Hume geführt haben, hatte gar kein anderes Ziel als dasjenige, Sätze zu erweisen, welche Kant, etwas zu vorschnell das Kompliment eines „Kopernikus der Moral“ akzeptierend, als eigene Entdeckung in Anspruch genommen hat: „daß es zwei ganz verschiedene Beurteilungen seien, ob wir bei einer Handlung das Gute und Böse derselben oder unser Wohl und Wehe in Betracht ziehen, daß der Begriff des Guten und Bösen nicht vor dem moralischen Gesetze (dem er dem Anschein nach sogar zugrunde gelegt werden müßte), sondern nur nach demselben und durch dasselbe bestimmt werden müsse; daß es ohne dieses Verfahren überhaupt nichts an sich und unmittelbar Gutes, sondern immer nur irgendwozu Gutes geben könne und das Gute völlig mit dem Nützlichen gleichgesetzt wäre.“

So erscheinen die englischen Intellektualisten, Cudworth, Clarke, Wollaston, Price, bei Ausbildung ihrer Theorien von demselben spekulativen Interesse geleitet wie Kant.[26] Dies tritt besonders deutlich in dem Umstande hervor, daß dieser durchaus an dem Gedanken festgehalten hat, die Unsittlichkeit der Maximen, auf welche eine bestimmte Handlungsweise zurückzuführen ist, lasse sich auf rein logischem Wege nachweisen und sei nach dem Satze des Widerspruchs zu beurteilen.[27] Man sieht ohne Schwierigkeit, wie nahe dieser Gedanke den Formulierungen kommt, welche ein Denker wie Clarke gegeben hatte und durch die das Sittliche mit dem Wahren fast ununterscheidbar gleichgesetzt worden war. Und man sieht ebenso deutlich, daß hier wie dort die gleichen Motive, die Ausschließung der Gefühlsimpulse, der materialen Beweggründe, maßgebend gewesen sind. Vielleicht würde indessen Kant gleichwohl diese Ethik als heteronom bezeichnet haben, weil der Wille sich nicht selbst das Gesetz gebe, sondern dasselbe von einem fremden Antriebe (der Natur der Dinge) vermittels einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts empfange.[28] Allein, wenn dieses objektive Moment bei jenen Rationalisten auch sicherlich übersteigert worden ist, so verfällt dafür die Ethik Kants in

die entgegengesetzte Einseitigkeit. Seine praktische Vernunft ist ebensowenig der Spiegel einer bestehenden Weltgesetzlichkeit für den Willen, als es die theoretische für den Intellekt ist. „Sie ist nur der Ausdruck für das eigene innerste Wesen des Menschen, der Inbegriff der Gesetze für die Geistestätigkeit des Menschen.“[29] Aber diese Autonomie ist teuer erkauft. Sie bedeutet in der Erkenntnistheorie Abschließung des Erkennens von der Realität, rettungslose Einschränkung auf den Bannkreis unserer apriorischen Organisation; sie bedeutet in der Ethik die Entleerung des Sittengesetzes von allem Inhalt, von aller Beziehung auf die realen Lebensverhältnisse und ihre Gefühlswerte, d. h. eine Eliminierung des eigentlich Praktischen aus der Ethik. Hier wie dort bloße Formen, freilich allgemein-gültige, notwendige Formen, an Stelle inhaltsvoller Bestimmungen; hier wie dort aus Scheu vor empirischer Trübung und Unsicherheit Verzicht auf die Fülle der Realität, die nur das Empirische geben kann. Und war denn dem älteren Rationalismus der Gedanke fern gewesen, das Sittliche als eine dem Menschen eingeborene Gesetzlichkeit zu denken? Jener Satz der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“: „Das moralische Sollen ist also ein eigenes notwendiges Wollen des Menschen als Gliedes einer intelligiblen Welt und wird nur sofern von ihm als Sollen gedacht, als er sich zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachtet“ — ist er etwas anderes als eine Umsetzung des alten rationalistischen Grundbegriffs vom angeborenen Sittengesetze, der lex naturalis, welches als lex aeterna oder divina nicht sowohl eine Norm als das ewige Wesensgesetz des Göttlichen ausdrückt und im Menschen, als Abbild der Gottheit, nur durch den Fall, d. h. durch die Eingliederung in die Sinnlichkeit, den Charakter des Sollens im Gegensatz gegen das Wollen empfängt?

Eigentümlicher noch gestaltet sich die Frage nach dem Verhältnis der kritizistischen Ethik zu ihren Vorgängern, wenn wir die Kritik betrachten, welche Kant direkt oder indirekt an Denkern wie Shaftesbury, Butler und Hutcheson geübt hat.[30] Denn auch deren Tendenz war der seinigen durchaus verwandt: das Sittliche soll im Wesen des menschlichen Geistes aufgesucht werden, in Neigungen, welche nicht selbstsüchtig

sind, sondern uninteressiert und sich unmittelbar auf gewisse Handlungen als an sich wertvoll richten.[31] Was aber Kant gegen die Annahme eines besonderen moralischen Sinnes vorbringt, „nach welchem das Bewußtsein der Tugend unmittelbar mit Zufriedenheit und Vergnügen, das des Lasters aber mit Seelenunruhe und Schmerz verbunden wäre, und so doch alles auf dem Verlangen nach eigener Glückseligkeit beruhe“:[32] das trifft diese Vorgänger kaum mit besonderem Gewichte; vielmehr hat seine eigene Argumentation die größte Ähnlichkeit mit dem, was die intuitive Schule gegen die nominalistische geltend zu machen pflegte. Denn das war ja keineswegs die Meinung dieser Denker, daß jenes die sittliche Gesinnung oder Handlung begleitende Gefühl der Zufriedenheit selbst das Motiv zum Sittlichen sei: dies suchten sie alle vielmehr in einem unmittelbaren Triebe; während jene Reflexionsaffekte der Billigung oder Mißbilligung ganz so wie Kants „Achtungsgefühl“ oder der von ihm ebenfalls anerkannte Begriff der Selbstzufriedenheit[33] nur Winke für das Bewußtsein sind, um den höheren Wert solcher Triebe im Gegensatze zu anderen fühlbar zu machen.

Man muß vielmehr sagen, daß jene Denker eben das unternommen haben, was Kant in der Periode seines Kritizismus als unmöglich, ja widersinnig ablehnen zu müssen glaubt: nämlich „ein Gefühl eines Gesetzes als eines solchen zu denken und das zum Gegenstande der Empfindung zu machen, was nur durch Vernunft gedacht werden kann“. „Ein platter Widerspruch“ wird dies nur dann, wenn man mit Kant der Ansicht huldigt, daß Gefühle, „die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander verschieden sind, einen gleichen Maßstab des Guten und Bösen nicht abzugeben vermögen, auch einer durch sein Gefühl gar nicht gültig für andere urteilen kann“. Diese Ansicht würde jenen englischen Psychologen, die sich um die Beobachtung der gemeinsamen Gefühlsgrundlage und der Gesetze des Gefühlslebens so große Verdienste erworben haben, wohl ebenso seltsam erschienen sein, wie zwanzig Jahre vor der Kritik der praktischen Vernunft Kant selber. Mit welchem Nachdruck hatten nicht Shaftesbury, Hume, Smith darauf hingewiesen, daß aus dem Gefühl allein,

ohne Verarbeitung und Berichtigung seiner Aussagen durch den Verstand, ohne die Ausbildung durchschnittlicher allgemeiner Regeln, die Tatsachen der sittlichen Beurteilung nicht verstanden werden können. Aber freilich, das genügt jetzt nicht mehr. Soll die Handlung sittlich sein, so muß alles auf „der Vorstellung des Gesetzes als Bestimmungsgrund“ beruhen; denn „Neigung ist blind und knechtisch, mag sie nun gutartig sein oder nicht und die Vernunft muß, wo es auf Sittlichkeit ankommt, nicht bloß den Vormund derselben vorstellen, sondern, ohne auf sie Rücksicht zu nehmen, als reine praktische Vernunft ihr eigenes Interesse ganz allein besorgen“.[34]

Wenn hier die erst auf dem Boden des Kritizismus erwachsene Einseitigkeit der Kantschen Ethik deutlich zum Vorschein kommt, so haben wir freilich auf der anderen Seite anzuerkennen, wie weit Kant mit seiner Betonung des bewußten Wollens im Sittlichen, seines imperativischen Charakters, über viele Gestaltungen der älteren Ethik hinausgegriffen hat. Denn in der Tat, wie lebhafter Streit sich auch alsbald um die Genauigkeit der wissenschaftlichen Formulierung Kants und die Richtigkeit der zu ihrer Begründung gemachten Annahmen erhoben hat: die unmittelbare Erfahrung hat gezeigt, daß Kant an diesem Punkte wirklich, wenn ich mich so ausdrücken darf, den pädagogisch wirksamsten Ausdruck für die von ihm angestrebte Aufklärung des sittlichen Bewußtseins über seinen eigenen Inhalt gefunden hat.

Wenn Kant es gelegentlich als seine Überzeugung aussprach, daß keine Idee das menschliche Gemüt mehr zu erheben und mit Begeisterung zu erfüllen vermöge, als eben die von einer moralischen Gesinnung, welche die Pflicht über alles verehrt, mit zahllosen Übeln des Lebens und selbst den verführerischesten Anlockungen desselben ringt und dennoch sie besiegt, so hat ihm der laute und begeisterte Widerhall, den seine Lehre bei den besten Geistern Deutschlands, nicht minder aber auch in Frankreich und England gefunden, durchaus recht gegeben. Das war Ausdruck der Abneigung gegen jene Klugheitsmoral des wohlverstandenen persönlichen Interesses, welche in den Jahren der geistigen Entwicklung Kants von Frankreich aus gepredigt worden war und in ihren Konsequenzen das

sittliche Bewußtsein in der Wurzel zu fälschen drohte; der Abneigung selbst gegen jene Form der eudämonistischen Ethik, wie sie nach dem Vorgange von Shaftesbury und Hume auch in der deutschen Aufklärung vielfach verbreitet worden war. Der soziale Gesichtspunkt wird hier zwar über den egoistischen gestellt, aber kaum mehr unternommen, als daß man eine Erklärung der tatsächlich vor sich gehenden Beurteilung menschlicher Gesinnungen und Handlungen bot und im übrigen mit einer gewissen kühlen Beschaulichkeit der Mensch an dasjenige verwiesen wurde, was sich von guten Anlagen und sympathischen Gefühlen an ihm etwa vorfinden mochte. Es darf hier daran erinnert werden, was schon die frühere Darstellung mehrfach zu betonen hatte, daß dem Eudämonismus des 17. und 18. Jahrhunderts, soweit er einer rein rationalen und humanen Ethik zustrebte, vielfach das imperativische Moment, das Sollen, fehlte; daß er statt reiner und scharfer Ausprägung der Norm, im Gegensatze zu allem sittlich Abweichenden, sich in ein bloßes Beschreiben der gutartigen Menschennatur verlor, während jene Theorien, die eine schärfere Ausbildung des Pflichtbegriffes aufzuweisen hatten, dies fast überwiegend der Anwendung theologischer Mittel verdankten.

Und an diesem Punkte bezeichnet Kants Ethik allerdings einen scharfen Abschnitt. Zwar besteht kein Gegensatz zwischen dem richtig verstandenen Eudämonismus und dem Pflichtgedanken in der ganzen Erhabenheit, in welcher man mit einem Kant diesen Begriff nur immer wird hinstellen wollen: aber diesen wahren Zusammenhang zwischen beiden Begriffen und die Möglichkeit ihrer Ausgleichung aufzuzeigen, war der späteren Entwicklung der Ethik vorbehalten. Der Beruf der Grundanschauung Kants ist es gewesen, überhaupt das Gewissen der Zeit zu wecken, ihrer Weichlichkeit die ernste Größe des Pflichtgedankens darzustellen und jener „windigen, überfliegenden, phantastischen Denkart“ entgegenzutreten, welche es liebt, „sich mit der freiwilligen Gutartigkeit ihres Gemütes, das weder Sporns noch Zügels bedürfe, zu schmeicheln und darüber ihre Schuldigkeit vergißt, an welche sie doch eher denken sollte als an ihr Verdienst“. Und dieser Aufruf zum Pflichtbewußtsein ertönte nicht umsonst in einem Volke, dem

inmitten seiner eben begonnenen geistigen Wiedergeburt die schwere Prüfung bevorstand, zeigen zu müssen, ob es überhaupt noch die Kraft habe, als selbständige Nation weiter zu existieren und dem die Vorbereitungen zum Kampfe der Befreiung harte und entsagungsvolle Arbeit an den Grundlagen des staatlichen wie des bürgerlichen Lebens auferlegten. So haben wir das eigentümliche Schauspiel, daß die Überzeugung, die Ethik dürfe keine Güterlehre sein, in demselben Augenblicke das Schlagwort der einflußreichsten philosophischen Richtungen wird, wo das deutsche Volk eine Kraft ohnegleichen daran setzt, um sich die höchsten und besten Güter einer Nation zu erkämpfen: das Selbstbestimmungsrecht im Innern wie nach Außen, die Einheit staatlichen Zusammenhanges, die Abschüttelung tausendjähriger Mißbräuche, den Reichtum geistiger Bildung.

---

2. Abschnitt

Ergänzungen und Folgerungen. Der Freiheitsbegriff

1. Kants Apriorismus

Zwei Gedanken wird man nach diesem Rückblick auf Kants Vorgänger in der Ethik als diejenigen bezeichnen dürfen, welche die Stellung seiner Theorie in der Reihe der ethischen Systeme bestimmen: 1. Das Sittengesetz erwächst nicht aus einem vorausgehenden Begriffe des Guten und Bösen, sondern was gut und böse sei, wird nur durch das Sittengesetz gegeben. 2. So wenig das Sittengesetz aus der Erfahrung gewonnen wird, so wenig kann aus der Erfahrung nachgewiesen werden, ob es irgendwo und irgendwann alleiniges Motiv des Handelns gewesen ist.

In diesen Sätzen liegt Kants Antwort auf die beiden Fragen, welche die wissenschaftliche Ethik der neueren Philosophie unablässig beschäftigt haben: Wie gelangt der menschliche Geist zu jener idealen Norm und in welcher Weise vermag es dieselbe, sich im empirischen Dasein des Menschen zu betätigen?

Die erste Frage wird von Kant im Sinne eines unbedingten

Apriorismus entschieden. Das Sittengesetz ist eine nicht weiter abzuleitende Tatsache, in welcher eben die Natur des Menschen als eines vernünftigen Wesens zum Vorschein kommt. Es reicht darum auch weiter als die Menschheit und erstreckt sich auf alle endlichen Wesen, die Vernunft und Willen haben; ja es schließt sogar das unendliche Wesen als oberste Intelligenz mit ein.[35] Das Prinzip der Sittlichkeit als mögliche Allgemeinheit einer Gesetzgebung ist Welt- und Vernunftgesetz, wenn es auch nur dem aus Vernunft und Natur zusammengekneteten Menschen als Imperativ im engeren Sinne erscheint. Der Gedanke einer Entwicklung der Vernunft, an welchem manche Richtungen des 18. Jahrhunderts mit Eifer und Hingebung obschon mit unzulänglichen Mitteln gearbeitet hatten, ist hier völlig ausgeschlossen: die Vernunft kennt kein Werden; sie ist das Bleibende, Grundwesentliche, im Wechsel Beharrende; mit ihr ragt die Ewigkeit in das vergängliche Leben des Menschen hinein. Dies ist das Band, welches die Kantsche Anschauung mit der Metaphysik des Sittlichen bei Plato,[36] Leibniz, den englischen Intellektualisten und Thomas von Aquino verknüpft; ein kosmischer Rationalismus, der bei aller Verschiedenheit seiner systematischen Gestaltung immer und überall die Züge der gleichen Weltansicht verrät.

In einsamer Größe steht dies ungeheure Faktum des Sittengesetzes inmitten der fremden Welt natürlichen Menschendaseins, unter dessen Kräften es keinen Bundesgenossen besitzt. Wie soll es Einfluß auf den empirischen Menschen gewinnen? Dies kann man ebensowenig durch irgendwelche Hilfskräfte, die aus der Anthropologie genommen sind, erklären wollen, als die Existenz der praktischen Vernunft selber;[37] aber eben darum bleibt die Möglichkeit dieses Einflusses, dessen Wirklichkeit ohnehin nicht nachweisbar ist, ein Rätsel, zu dessen Auflösung Kant ausdrücklich die menschliche Vernunft als unvermögend bezeichnet.[38]

2. Die Freiheit als Autonomie

Zwei Hauptfragen der früheren ethischen Forschung schiebt so Kant als unlösbar und daher vom Standpunkt der kritischen

Methode aus als unrichtig gestellt beiseite. Die Frage, welche er sich vorlegt, lautet vielmehr: Welche weitere Annahmen ergeben sich für uns denknotwendig aus dem festgestellten Inhalt des sittlichen Bewußtseins? Die Antwort auf diese Frage wird zwar keine Erklärung dessen zu liefern imstande sein, was menschliche Einsicht nur als ein schlechthin Gegebenes, als eine letzte Tatsache anzuerkennen vermag, wohl aber die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins in einem größeren Zusammenhang erscheinen lassen und uns im praktischen Gebrauche über die volle Gültigkeit des im sittlichen Bewußtsein Gegebenen vergewissern.

Nun stehen wir, wenn wir dieses Bewußtsein auf seinen Inhalt hin analysieren, vor der Tatsache, daß wir einen kategorischen Imperativ in uns tragen, d. h. das Gefühl der Verpflichtung, unsere Gesinnungen so zu gestalten, daß sie zu einem allgemeinen Gesetze tauglich werden und zwar aus keinem Grunde, als um der Vernünftigkeit solcher Maximen willen oder aus Autonomie. Diese im kategorischen Imperativ verlangte Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein, ist aber nichts anderes als Freiheit. Denn wenn Wille eine Art von Kausalität lebender Wesen ist, sofern sie vernünftig sind, so ist Freiheit eine Eigenschaft dieser Kausalität, die durch sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann und in positivem Sinne diejenige Eigenschaft, wodurch der (vernünftige) Wille in allen Handlungen sich selbst ein Gesetz ist. So unterscheidet sie sich von der Naturnotwendigkeit, der Eigenschaft der Kausalität aller vernunftlosen Wesen, die durch den Einfluß fremder Ursachen zur Tätigkeit bestimmt werden. Die Freiheit kann nicht gesetzlos sein, denn ein freier Wille wäre sonst ein Unding; sondern sie muß eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein.[39]

Schon Herbart[40] hat auf unübertreffliche Weise erklärt, inwiefern dieser nur durch die Form einer allgemeinen Gesetzgebung bestimmte, keinen anderen Motiven zugängliche Wille frei zu nennen sei. Das kann nur heißen: er steht außerhalb des Zusammenhangs der Ursachen und Wirkungen, nach welchen die Begierden des Menschen von äußeren Gegenständen an-

gezogen oder zurückgestoßen, die Neigungen und Gewöhnungen durch Temperament und frühere Lebenslagen bestimmt, die Meinungen von Gütern und Übeln durch Gefühle des Angenehmen und Unangenehmen erzeugt, durch fortdauernde Erfahrungen eingeprägt und geschärft, endlich die Aufmerksamkeit geweckt, eingeschläfert, da- und dorthin gewendet wird. Denn alles dies hält den Willen des Menschen dergestalt in Unterwürfigkeit, daß die Fragen, wie Einer dazu gekommen sei, dies oder jenes zu wollen, sich gewöhnlich durch Angabe von Motiven beantworten lassen, denen ein sittlicher Wille sich entweder nicht hingeben sollte oder doch nicht zu überlassen brauchte. Soll die Tugend den Willen bestimmen, so darf er nicht schon bestimmt sein, und dies ist nur dann zu erreichen, wenn sie gar nichts von Motiven in sich aufnimmt, die wohl auch ohne sie den Willen bestimmen könnten.

Nun ergibt sich aber aus den obenstehenden Definitionen, daß dieser Freiheitsbegriff uns an keinem Punkte über die bereits bestehende Einsicht in das Wesen des Sittlichen hinausführt. Denn Sittlichkeit als die Bestimmung des Willens nach selbstgegebenen Vernunftgesetzen ist eben Freiheit; und umgekehrt: wenn Freiheit des Willens vorausgesetzt wird, so folgt die Sittlichkeit samt ihrem Prinzip daraus, durch bloße Zergliederung ihres Begriffes. Freiheit ist also eine ideale Forderung, die wir als Vernunftwesen an uns selbst stellen und sie deckt sich mit dem Gebote des kategorischen Imperativs. Das Geheiß: „Erfülle deine Pflicht!“ kann man auch anders ausdrücken, indem man sagt: „Mache dich frei“.[41]

Es versteht sich von selbst, daß die tatsächliche Existenz der Freiheit ebensowenig aus der Erfahrung bewiesen werden kann als die der Sittlichkeit. Wir würden uns auch gar nie einen Begriff davon machen können, daß etwas wie diese Autonomie des Willens existiere oder was damit gemeint sein könne (da uns eben die Erfahrung den Willen stets durch materiale Triebfedern, durch Interessen, bestimmt zeigt), wenn wir nicht, als eine fundamentale Tatsache des Bewußtseins, das Sittengesetz in uns trügen. So aber heißt es in einem gewissen Sinne mit Recht: „Du kannst, denn du sollst!“ Die Wirklichkeit der in uns lebenden sittlichen Anforderung ver-

bürgt uns auch die Möglichkeit der Freiheit. Wäre aber die Freiheit ein bloßes Hirngespinst, so könnten wir auch das Sittengesetz nicht in uns tragen; „jenes Gesetz ist nur in Beziehung auf Freiheit des Willens möglich, unter Voraussetzung derselben aber notwendig; und umgekehrt, diese ist notwendig, weil jene Gesetze als praktische Postulate notwendig sind“.[42]

Und in diesem Sinne scheint man es verstehen zu müssen, wenn Kant, in seine ethische Theorie die Unterscheidung zwischen erfahrbaren und bloß gedachten Dingen aus der Kritik der reinen Vernunft herübernehmend, erklärt: Der Mensch stehe, sofern man ihn als frei (d. h. sittlich) denke, dem empirischen Menschen so gegenüber wie das Ding an sich (Noumenon) der erfahrbaren Erscheinungswelt (Phänomenon). Damit ist aufs klarste ausgesprochen, daß die Freiheit (d. h. die vollendete Autonomie des Willens) nur „Gedankending“ sei, in keiner Erfahrung gegeben und auf Grund unserer Erfahrung vom Menschen gar nicht vorzustellen; dennoch aber durch die sittliche Anforderung in uns, durch die Stimme des kategorischen Imperativs oder das Gewissen, für das Denken im praktischen Gebrauche unzweifelhaft verbürgt,[43] d. h. nicht als bloße Einbildung, sondern als reale Möglichkeit, als praktisches Ideal. Die vollendete, zur Tatsache gewordene Freiheit und Sittlichkeit, d. h. den absolut guten Menschen oder den vollendeten Heiligen, kann keine Erfahrung aufweisen; aber überall stößt man auf die Wirkungen dieses Ideals. Auch der Bösewicht, wenn man es nur dazu bringen kann, jene innere Stimme heller in ihm ertönen zu lassen, wünscht wenigstens so handeln zu können, wie die sittliche Idee von ihm verlangt; auch die beste Erklärung unserer Handlungen aus der kausalen Verknüpfung unserer Natur mit den umgebenden Umständen hebt uns nicht über die Beurteilung, auch langes Vergangensein derselben nicht über die Reue hinweg.[44]

Es ist ohne weiteres klar, daß dieser Freiheitsbegriff Kants, welcher ja nichts anderes bedeutet als die vollendete Autonomie des sittlichen Vernunftwillens, schlechterdings nichts zu tun hat mit jenem theologischen Gespenste der Willens- oder Wahlfreiheit (liberum arbitrium), sondern daß er, wenn

auch in den bestimmten Formeln des Kantschen Systems, nichts anderes ausdrückt als die gemeinsame Überzeugung der großen Ethiker des 17. und 18. Jahrhunderts, Spinoza, Leibniz, Hume.[45]

3. Freiheit als intelligible Wesenheit

Aber es darf nicht länger verschwiegen werden, daß in der eben gegebenen Darstellung Kants der Begriff der Freiheit in größerer Übereinstimmung mit sich selbst entwickelt wurde als er in Kants Schriften sich findet und diese bisher noch keineswegs genügend beachtete und gegeneinander abgesonderte Vermengung von Verschiedenem in demselben Worte ist es vorzugsweise, welche Kants Freiheitslehre so dunkel und widerspruchsvoll gemacht hat.

In allem bisher Angeführten haben wir nur eine Umschreibung des Begriffes der sittlichen Freiheit. Aber dieser genügt Kant nicht. Wenn die Freiheit bloß ein idealer Gedanke ist, was wird dann aus der Sittlichkeit, wenn niemand mehr diesen Gedanken denkt? Man könnte darauf vielleicht antworten: „dann hört Sittlichkeit auf zu existieren“; aber diese Antwort würde Kant ebenso mit Entsetzen erfüllen, wie sie Clarke und Price entsetzt hätte. Wenn das Sittengesetz nur als Idee des empirischen Subjekts vorhanden ist, wie ist es möglich, daß auch der Bösewicht seine Macht empfindet? Man könnte darauf antworten, daß es um die sogenannten Gewissensbisse eine mißliche Sache und die Allgemeinheit und Notwendigkeit derselben aus der Erfahrung ebenso schwer zu erweisen sei als die des Sittlichen und daß es ferner sehr wohl im empirischen Menschen zwei Gemütsrichtungen geben könne, von denen die eine verurteilt, was die andere ersehnt. Aber auch diese Auskunft würde Kant nur als eine gefährliche Preisgebung der Rechte des Sittlichen erscheinen und vor allem dem Vorwurfe unterliegen, daß sie die Voraussetzung, nämlich die unbedingte Allgemeinheit und Notwendigkeit des Sittlichen, nicht erkläre.

Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? fragt Kant; oder, um diese Frage aus Kants Ausdrucksweise zu übersetzen:

Wie ist es möglich, daß unser Selbstbewußtsein die gebieterische Forderung an uns stellt, frei zu werden? Antwort: Durch Freiheit. Aber diese Freiheit hat jetzt einen anderen Sinn als vorhin. Damit es dieses allgemein und unbedingt sich geltend machende Postulat geben könne, muß es eine wirkliche Freiheit geben, d. h. es muß hinter jedem empirischen, phänomenalen Menschen, in dem die Freiheit als kämpfende teilweise verwirklicht erscheint, einen überempirischen, noumenalen Menschen geben, der tatsächlich frei ist[46]

Hier ist nun die sittliche Freiheit nicht mehr bloß ein Gedachtes, ein Ideal, sondern zugleich eine Wirklichkeit, freilich eine überempirische, nur mit dem Gedanken zu fassende, intelligible. Wir sind frei als reine praktische Vernunftwesen, gelöst von Zeit und Raum und der in ihnen sich vollziehenden Verkettung des Geschehens, wobei Eines immer aus dem Anderen folgt. Das ist darum gewiß, weil wir die in dem Zusammenhange unseres sinnlich-empirischen Lebens sich ergebenden Hemmungen unserer Freiheit, d. h. unserer Abhängigkeit von der bloßen Vernunftform des Gesetzes, als Störungen empfinden.

Der ganze Begriff kommt freilich aus dem peinlichsten Schwanken nicht heraus. Ist das Noumenon, die intelligible Welt, nur Grenzbegriff oder eine höhere Wirklichkeit als die gemeine empirische? Diese Fragen verwirren die Kritik der praktischen Vernunft ebenso wie die der reinen.[47] Wenn diese den Widerspruch auf sich nehmen zu müssen glaubt, um dem theoretischen Skeptizismus zu entgehen, so jene, um dem moralischen Skeptizismus alle Stützen zu entziehen. Während Kant die Möglichkeit eines theoretischen Beweises für die Existenz der Freiheit entschieden verneint und die ganze Annahme lediglich als einen praktischen Vernunftglauben erklärt, kann er sich doch nicht entschließen, diesen Glauben eben Glauben und die Freiheit ein anzustrebendes und unser Handeln regulierendes Ideal sein zu lassen, sondern will ihm gleichwohl eine Grundlage in einer geglaubten Wirklichkeit geben.[48]

An diesem Punkte — und es ist dies ein Kardinalpunkt der Kantschen Theorie — zeigt es sich wohl am deutlichsten, wie enge der Rationalismus Kants mit theologischen und ins-

besondere platonischen Elementen verwachsen ist und wie infolgedessen der Dualismus von Sinnlichkeit und Vernunft, von Erscheinung und Sein, seine ganze Denkweise bis in den innersten Nerv durchzieht. Wie eigentümlich der Gedanke auch gewendet sein mag — man erkennt doch alsbald in den Motiven, welche Kant zur Annahme der intelligiblen Freiheit führen, das uralte Argument des Platonismus, wie es aus dem Gedankenschatze des Meisters in die christliche Philosophie übergegangen war und wie es noch im 17. Jahrhundert Cudworth mit ebensoviel Wärme als Scharfsinn vorgetragen hatte; den nämlichen Trugschluß, auf welchen auch Descartes seinen Gottesbeweis errichtete. Wie kommen in die natürlichen Dinge jene Einheit und Harmonie, jene Gesetzmäßigkeit des Baues und der Gestalt, die sich ankündigt als ein beherrschendes Prinzip, aber nie rein, nie völlig ungetrübt? Wie kommen in den Geist jene Ideen, die den Menschen weiter führen als sein empirisches Auge und das gewöhnliche Ziel seiner Begierden reichen; die, um mich eines glücklichen Ausdruckes des Descartes zu bedienen, größer sind als der Mensch selbst? Darauf hat diese ganze Richtung in den verschiedensten Wendungen eine im Wesen identische Antwort: Dies alles stammt aus einer Idealwelt, aus einer Welt des wahren Seins, von welcher die diesseitige Welt des Scheins nur ein trügliches Abbild ist; und dort befindet sich auch die eigentliche Heimat des Geistes, der hier gehindert wird, sein eigentliches Wesen zu entfalten.

4. Freiheit als Zufall

Allein der Kantsche Freiheitsbegriff nimmt an anderen Stellen eine noch bedenklichere Wendung. Wenn wir als intelligible Wesen wirklich sittlich frei sind und wenn wir unsere vom Sittengesetze abweichenden empirischen Handlungen, als unter Zeitbedingungen stehend, bis auf den Grad erklären können, daß wir sie als natürliche und insofern unausbleibliche Folge von Vergangenem (hoffnungsloser Naturbeschaffenheit des Gemütes, übler Gewohnheit, vernachlässigter Achtsamkeit auf uns selbst) nachzuweisen imstande sind, so ist es zwar mög-

lich, sich des Unterschieds zwischen empirischen und intelligiblen Wesen bewußt zu werden; aber daß wir diesen Abstand als eine Schuld, unser gesamtes Tun als eine Verantwortung empfinden und über alle, auch die empirisch entschuldbarsten Abweichungen vom Sittengesetze Reue und Gewissensbisse empfinden sollten: das scheint Kant aus den bisherigen Annahmen noch keineswegs ableitbar.[49]

Zu diesem Zwecke konstruiert er einen neuen Freiheitsbegriff, welcher mit den beiden bisher entwickelten nichts zu tun hat und der nicht anders denn als ein höchst bedenklicher Rückfall in theologische Anschauungen bezeichnet werden kann. Den perhorreszierten Begriff der Willensfreiheit als Wahlfreiheit (liberum arbitrium indifferentiae) setzt er in transzendentaler Verbrämung wieder auf den Thron. Denn ausdrücklich verwahrt sich Kant dagegen, daß man diese Frage durch Hinweis auf jenen komparativen Freiheitsbegriff beantworte, nach welchem bisweilen dasjenige freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt. Und während wir heute zur Zurechnung und sittlichen Beurteilung einer Tat nicht mehr zu bedürfen glauben, als daß sie eben eine von dem Subjekte selbst gewollte sei, sein Wollen und Denken in derselben zum Ausdruck komme, nennt Kant dies einen elenden Behelf, wodurch man ein schweres Problem, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, mittels einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meine. Jene natürliche psychologische Freiheit, die eben in unserem bewußten Willen liegt und die bewirkt, „daß nichts in der Welt ein bestimmtes Wollen in uns hervorrufen kann, wenn wir nicht von uns selbst aus dahin neigen, den Ruf mit eben diesem Wollen zu beantworten" — diese Freiheit, meint Kant, würde im Grunde um nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen, von selbst seine Bewegungen verrichtet. „Obwohl nicht die Motive es sind, die in uns oder durch uns wollen, sondern wir selbst, die Gesamtheit unseres Wesens, die aus bestimmten Motiven will", so erblickt Kant in allen Motiven immer nur Bestimmungsgründe eines Wesens unter notwendig machenden Bedingungen der vergangenen Zeit, die

also, wenn das Subjekt handeln soll, nicht mehr in seiner Gewalt sind, darum zwar psychologische Freiheit, aber doch Naturnotwendigkeit mit sich führen und keine transzendentale Freiheit übrig lassen, die als Unabhängigkeit von aller Natur überhaupt gedacht werden muß. Nicht die Gewalt, welche wir mit dem Willensakte selbst ausüben, unser Ich in denselben hineinlegend, sondern eine außerzeitliche Gewalt des Subjekts über unseren Willen selbst und die Bedingungen alles Wollens überhaupt scheint Kant hier der eigentliche Träger der Zurechnung sein zu können.[50]

Diese Überspannung rächt sich bitter in der sofortigen Verschiebung aller bis dahin festgehaltenen Begriffe. In allen früheren Definitionen waren die Begriffe Freiheit und Sittlichkeit gleichbedeutend gewesen. Jetzt zum ersten Male erfahren wir, daß nicht bloß das Sittliche in uns das Produkt jener transzendentalen Freiheit ist, sondern daß „alles, was aus unserer Willkür entspringt (wie ohne Zweifel jede vorsätzlich verübte Handlung), eine freie Kausalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang erkennen lassen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens notwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen“.[51]

Diese schon in der Kritik der praktischen Vernunft sich findende Andeutung, wonach nicht nur das Sittlich-Gute, sondern auch das Böse als ein Werk der Freiheit erscheint, bildet das Thema zu den weiteren Ausführungen dieses Gedankens in Kants späteren Schriften, namentlich der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“, welche die bisher behandelten Ausführungen über die Freiheit geradezu auf den Kopf stellen.[52] Die Lehre, daß der Grund aller Abweichungen von der sittlichen Regel in der Verbindung eines rein vernünftigen Ich mit einem sinnlich-empirischen liege, wird fallen gelassen und ausdrücklich erklärt, der Grund des Bösen könne nicht in der Sinnlichkeit des Menschen gesucht werden. Denn deren Dasein dürfen wir weder verantworten, noch können wir es,

weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern hat. Dieser Grund kann auch nicht in einer Verderbnis der moralisch-gesetzgebenden Vernunft gesucht werden; denn das ist unmöglich. Gleichwohl kann das Dasein dieses Hanges zum Bösen durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz dargetan werden. Dieser Hang ist in einer freien Willkür zu suchen und kann mithin zugerechnet werden; er ist eine angeborene Schuld, welche so genannt wird, „weil sie sich so früh, als sich nur immer der Gebrauch der Freiheit im Menschen äußert, wahrnehmen läßt und nichtsdestoweniger doch aus der Freiheit entsprungen sein muß“.[53]

Eine Schuld, die aus der Freiheit entspringt! Eine Unmöglichkeit nach Kants früheren Aufstellungen, wonach Freiheit und Sittlichkeit identisch sein sollten. Dieser Standpunkt ist hier vollständig aufgegeben. Wir befinden uns in einer anderen Welt. Auf dem früheren Standpunkte Kants war die Freiheit als Noumenon gefordert worden, weil zwar das nicht sittliche, empirische Handeln des Menschen aus seinen inneren und äußeren Gründen erklärt und in der Erfahrung aufgezeigt werden konnte, nicht aber seine Bestimmbarkeit durch das Vernunftgesetz allein, welche doch kategorisch von ihm verlangt wurde. Das Sittliche, die Freiheit, war das zwar Denkmögliche, aber in keiner Erfahrung Gegebene und insofern als Noumenon das Unerklärbare, Unerkennbare. Hier wird nun dieselbe Argumentation auf das Sittlich-Böse angewendet. „Eine jede böse Handlung muß so betrachtet werden, als ob der Mensch unmittelbar aus dem Stande der Unschuld in sie geraten wäre. Denn ... welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen gewesen sein mögen, so ist seine Handlung doch frei und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden.“[54] Das Böse dieses Vorstellungskreises wäre nach Kants früheren Definitionen mit dem Guten identisch; um die Ähnlichkeit vollständig zu machen, nimmt es sogar nach Kants wiederholter Versicherung an der Unerklärlichkeit teil, welche von jenem ausgesagt wurde.

Allein zahlreiche Andeutungen verraten, daß die Freiheit,

von welcher Kant hier spricht, mit der sittlich-autonomen nichts zu tun hat; sie ist die reine Willkür, mit welcher sie auch in diesen Erörterungen häufig zusammengestellt wird; die Freiheit, nach welcher die Handlung sowohl als auch ihr Gegenteil im Augenblick des Geschehens in der Hand des Subjekts sein soll.[55] Eine solche Freiheit wäre nach Kants früheren Darlegungen weder in der empirischen noch in der intelligiblen Welt möglich gewesen; in jener nicht, weil bei dem notwendigen Kausalzusammenhang alles Geschehens immer nur Eines möglich ist als Ergebnis aller zusammenwirkenden Umstände; in dieser nicht, weil es dem Begriffe der intelligiblen Freiheit widerspräche, durch irgend etwas anderes als durch das selbstgegebene Vernunftgesetz bestimmt zu werden.

Faßt man aber diesen Begriff der Freiheit im Sinne des liberum arbitrium, dann wird das Gute ebensowohl Werk der Freiheit als das Böse, da in der Freiheit keine bestimmte Richtung nach dieser oder jener Seite enthalten sein kann. Beide sind, wie schon Herbart[56] gezeigt hat, gleich möglich und ein radikales, der Menschengattung als solcher anklebendes Böses ließe sich nur so denken, daß man sich vollständig auf den Standpunkt der Kirchenlehre stellt und das liberum arbitrium nur dem ersten Menschen gewährt, nach dessen Fall alle übrigen in die Knechtschaft des Bösen gelangt sind.

Da aber diese Wahlfreiheit gleichbedeutend mit absolutem Zufall ist, so hat es bekanntlich schon der Kirchenlehre nicht genügt, die erste Selbstbestimmung zum Bösen auf den ersten Menschen eingeschränkt zu denken; sie hat das Böse außerhalb des Geschlechts in einem reinen Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung entstehen lassen, welchen Ausdruck für die Unbegreiflichkeit des Hanges zum Bösen Kant dankbar akzeptiert.

So führt ein leicht kenntlicher Weg von diesen Theorien Kants über Schellings Freiheitslehre zu jenen „bösen Träumen", wie sie „die Unverdaulichkeit einer gewissen Philosophie" in Daubs „Judas Ischariot" erzeugt. Denn dort erscheint in der Tat das radikale Böse zugleich als zeitlos, als persönlich und als intelligibles Wesen; Kants transzendentale Freiheit ist der lebendige Satanas geworden.[57]

In seltsamer, aber begreiflicher Weise sehen wir so den alternden, um Auseinandersetzung mit der Dogmatik sich mühenden Kant in den Zauberkreis eines Gedankensystems geraten, das er als eine Provinz dem Reiche der reinen Vernunft einzufügen suchte, und das bei ihm wie bei jedem, der den gleichen Versuch unternommen, schließlich die Vernunft verdrängt und sich an deren Stelle gesetzt hat. Der Unterschied zwischen Kants früherer und seiner späteren Freiheitslehre entspricht genau dem Gange des christlichen Denkens von Paulus auf Augustinus. Dieselbe Überspannung des Schuld- und Verantwortlichkeitsgefühles. Nicht genug, daß wir unglücklichen Menschen, mit den beiden Seelen in unserer Brust, vermöge der Einheit des Bewußtseins die schlimmen Streiche der einen schmerzlich als die unserigen mitempfinden und die Vorwürfe des anderen Seelenteils über uns ergehen lassen müssen: es muß auch unser eigener Wille sein, daß dieser Zwiespalt überhaupt vorhanden ist. Jener Richtung aber, welche bereits mit Baader sich anschickte, Kants autonomistische Ethik als den Gipfelpunkt des Frevels, als die volle Kehrseite der Wahrheit zu verkünden, hat Kant selbst goldene Brücken gebaut, wie ein Blick auf das Verhältnis seiner Ethik zum Religiösen noch deutlicher machen wird.

---

3. Abschnitt

Ethik und Religion

1. Einbruch des Eudämonismus in die Ethik Kants

Das Verhältnis der Kantschen Ethik zur Religion[58] zeigt jene nämliche Verbindung heterogener Elemente, welche seine Behandlung des Freiheitsbegriffes hatte hervortreten lassen und die kaum anders als durch das Vorwiegen des theologischen Geistes in der deutschen Aufklärung und durch die streng religiöse, ja pietistische Erziehung des Denkers zu erklären ist. Wir haben nicht den mindesten Grund, an seiner oft und kraftvoll ausgesprochenen Überzeugung von der Autarkie des

Sittlichen zu zweifeln; beginnt doch selbst diejenige Schrift, welche Kants Religionslehre darstellt, mit der ausdrücklichen Versicherung, daß die Moral weder eines anderen Wesens über dem Menschen bedürfe, um ihn seine Pflicht erkennen zu lehren, noch einer anderen Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Aber diese Worte nehmen sich etwas seltsam aus in der Vorrede zu einem Werke, welches nicht eine Psychologie der Religion oder Kritik der Religion enthält, wie, um an ein klassisches Beispiel zu erinnern, etwa Humes „Naturgeschichte der Religion“, sondern den sorgfältig durchgeführten Versuch, den ganzen wesentlichen Gehalt der christlichen Dogmatik ethischen Bedürfnissen dienstbar zu machen und das damit die Konsequenzen einer Anschauungsweise zieht, zu welcher die Kritik der praktischen Vernunft bereits den Grund gelegt hatte. Ein Markstein der geistigen Entwicklung! Die Zeit des Beurteilens ist vorüber, die des Begreifens im Aufgange.

Dahin wird nun Kant geführt durch eine Schwierigkeit, welche sich eben aus der unnatürlich schroffen Trennung der Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit in seiner Ethik ergab. „Naturam expellas furca, tamen usque recurret!“ Denn nachdem in unzähligen Wendungen ausgesprochen worden war, daß beide schlechterdings nichts miteinander gemein hätten, bringen die späteren Teile der Kritik der praktischen Vernunft die Versicherung, die Sittlichkeit sei zwar die oberste Bedingung alles dessen, was uns wünschenswert erscheinen möge, aber doch nicht selbst das höchste Gut; denn um das zu sein, werde auch Glückseligkeit dazu erfordert und zwar nicht bloß in den Augen der Person, sondern der Vernunft überhaupt, welche die Person als Zweck an sich betrachte.[59]

So endet also auch diese Ethik, die sich als Todfeindin jedes Eudämonismus gebärdete, mit der Synthese der Begriffe Sittlichkeit und Glückseligkeit in dem des „höchsten Gutes“, ja in der Versicherung, die Beförderung des höchsten Gutes, welches diese Verknüpfung in seinem Begriffe enthalte, sei ein a priori notwendiger Gegenstand unseres Willens und hänge mit dem moralischen Gesetze unzertrennlich zusammen. Allein wie soll diese Verbindung zustande kommen und das höchste

Gut praktisch möglich sein? Soll die Begierde nach Glückseligkeit die Bewegursache zum Sittlichen sein, so ist man mit der Sittlichkeit am Ende; und soll aus der Sittlichkeit das Glück erblühen, so stößt man an das harte Gesetz des Weltlaufes, der schlechterdings nicht durch moralische Gesinnungen des Willens, sondern höchstens durch Kenntnis der Naturgesetze und verständige Benutzung derselben zu unseren Gunsten bestimmt werden kann.[60]

Es liegt im Interesse der ganzen Grundanschauung Kants, diese von keiner Theorie völlig zu leugnende Kluft zwischen den vom Naturlaufe beherrschten physischen Erfolgen menschlichen Handelns und der inneren Würdigkeit der Handelnden selber als möglichst breit darzustellen. Wäre sie wirklich so groß, wie Kant sie schildert, wäre innerhalb gewisser Grenzen nicht auch das Sittliche ein Mittel, um den Naturlauf unseren Absichten günstig zu gestalten, so hätte freilich weder praktische noch reine Vernunft jemals etwas hervorbringen können, was wie Sittlichkeit aussähe. Selbst die innere Sanktion des Gewissens, die Selbstzufriedenheit, sucht Kant (wenigstens in seinen späteren Darstellungen) in ihrem Glückswert möglichst abzuschwächen,[61] indem er sie nur als ein negatives Wohlgefallen an einem Zustande bezeichnet, in welchem man nichts zu bedürfen sich bewußt ist. Sie ist ihm nur ein schwaches Analogon der Glückseligkeit, welche in diesem Zusammenhange ausdrücklich von ihm als derjenige Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt bezeichnet wird, worin ihm im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht, vermöge einer Übereinstimmung der ganzen Naturordnung mit seinen Zwecken und den Bestimmungsgründen seines Willens.[62]

So bleibt denn nichts übrig, als entweder jenen Begriff des höchsten Gutes als phantastisch und ungereimt beiseite zu werfen oder (da dies selbst einem Kant den Menschen Unmögliches zumuten hieße[63]) auch hier wieder den Schritt ins Rätselland der Noumena zu tun und anzunehmen, daß jener notwendige Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und der ihr proportionierten Glückseligkeit, den wir in dieser Welt aus eigenen Kräften nicht zu schaffen vermögen, ja nicht einmal schaffen dürfen, in einer intelligiblen Welt durch eine oberste

Ursache der Natur hergestellt wird, welche eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat. Die Möglichkeit des höchsten abgeleiteten Gutes, der besten Welt, fordert die Wirklichkeit des höchsten ursprünglichen Gutes, nämlich die Existenz Gottes.[64]

2. Die praktischen Postulate

Diese in notwendiger praktischer Rücksicht gemachte Voraussetzung nennt Kant „Postulat" und er hat sich eine ganz außerordentliche Mühe gegeben, die mögliche Geltung dieses Begriffes genau zu bestimmen und ihn von den durch die Kritik der reinen Vernunft als Erkenntnisse beseitigten Ideen abzugrenzen.[65] Wieviel Wert man dieser jedenfalls sehr künstlichen und fast unvermeidlich zu Mißverständnissen führenden Unterscheidung von theoretischen und praktischen Vernunftideen, von Hypothesen und Postulaten, auch zugestehen mag: so viel ist zunächst gewiß, daß gleich das erste dieser Postulate, der Begriff Gottes als Trägers einer sittlichen Weltordnung, nur gewonnen wird durch eine auf dem Boden Kants höchst bedenkliche Erschleichung. Es wird gefordert als eine moralische Notwendigkeit, weil nur unter Voraussetzung der Existenz Gottes das höchste Gut möglich sei und die Pflicht verlange, daß wir an der Hervorbringung und Beförderung des höchsten Gutes tätig seien.[66] Wo ist dies von Kant bewiesen worden? Hat sein Pflichtbegriff nicht völliges Absehen von allen Zwecken und Gütern gefordert? Und nun soll die Beförderung des höchsten Gutes, zu der wir nach seiner ausdrücklichen Erklärung eigentlich gar nichts tun können, selbst Pflicht sein?[67] Nimmermehr. Für die Kantsche Ethik kann die Harmonie von Tugend und Glück nur ein frommer Wunsch sein; der Versuch, aus der Realität des Sittengesetzes die der Gottheit durch den Mittelbegriff „höchstes Gut" abzuleiten, scheitert an der abschließenden Starrheit, in welche das übrige System die Begriffe „Pflicht" und „Gut" zueinander gesetzt hat.

Mit dieser Annahme aber rückt der Schluß des ganzen Systems auf eine bedenklich schmale Kante. Denn da die hier geforderte Glückseligkeit nicht die innere, d. h. das reine

Gefühl sittlicher Werte selbst, sondern äußere Gunst von Umständen bedeutet, so ist es ein fast hoffnungsloses Bemühen, wenn Kant seine Theorie von der des gewöhnlichen theologischen Utilitarismus noch absondern und die Ethik nicht als die Lehre, wie wir uns glücklich machen, sondern wie wir der Glückseligkeit würdig werden sollen, verstanden wissen will. Keine Subtilität des Vortrags wird zu bewirken imstande sein, daß der Wunsch nach Glückseligkeit nur aus einem vollkommen reinen Pflichtbewußtsein aufsteige. Denn wenn die Hoffnung auf sittliche Vergeltung auch allerdings erst durch die Religion begründet und das Sittengesetz begrifflich vorangestellt wird, so ist doch selbst bei der sorgfältigsten Unterweisung ein Ineinanderfließen dieser beiden Vorstellungsarten nicht zu vermeiden, wodurch die erst so mühsam und künstlich geschaffene Trennung von Sittlichkeit und Glücksstreben wieder illusorisch gemacht wird.[68]

Noch dunkler und mit Kants eigenen Voraussetzungen uneiniger ist aber eine weitere Konsequenz dieser Lehre vom höchsten Gut. Die Glückseligkeit nämlich, welche zu dessen Begriff gehört, ist geknüpft an die völlige Übereinstimmung der Gesinnungen mit dem moralischen Gesetze oder an den Zustand der Heiligkeit, dessen kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt in keinem Zeitpunkte seines Daseins fähig ist. Es gibt nur eine unendliche Annäherung an dieses Ziel; und diese selbst ist nur unter der Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens oder der Unsterblichkeit der Seele möglich. Auch diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, erscheint darum als Postulat der reinen praktischen Vernunft.[69]

Hier gerät man nun in unlösbare Widersprüche. Zunächst mit dem von Kant auch wohl als drittes Postulat bezeichneten Begriffe der Freiheit,[70] sowohl als intelligible Wesenheit wie als Willkür. Wird sie als die erstere gedacht, so tritt bei jedem Menschen, sobald er die Last des Irdischen abgestreift hat, die reine Vernunftkraft wieder hervor; die Seele kehrt (platonisch gesprochen) zurück an den Ort, wo die reinen Formen wohnen, ohne daß es eines unendlichen Fortschreitens

bedürfte. Für ein solches Wesens hat aber auch die Glückseligkeit in der oben angeführten Bedeutung keinen Sinn. Faßt man die Freiheit dagegen als die absolute Willkür einer vorzeitlichen Tat, so bleibt ganz unverständlich, wie dieser intelligible Charakter durch irgendwelche auch ins Unendliche fortgesetzte Entwicklung zu etwas anderem sollte gemacht werden können, als er eben durch seine eigenste Entscheidung ist, wenn er in derselben durch Zufall für das Böse und nicht für das Gute sich bestimmt hat.[71]

3. Kant im Lichte früherer Theorien

Auch hier wieder stellt sich uns die oft über Gebühr gepriesene Originalität Kants in zweifelhaftem Lichte dar. Auch hier kostet es einige Mühe, den von Kant eingenommenen Standpunkt von dem der englischen Intellektualisten, Cudworth, Clarke, Price, scharf zu scheiden. Ihnen allen war das Sittliche etwas Selbstevidentes, Selbstgenugsames, auf der vernünftigen Natur der Dinge Ruhendes gewesen; und doch hatten sie der Sanktion durch die theologischen Vorstellungen der Gottheit und des Jenseits nicht entbehren zu können geglaubt. Aber diese Annahmen hatten bei ihnen, da sie dogmatische Rationalisten waren, eine ganz andere Berechtigung als bei Kant, dessen Kritizismus sie als Erkenntnisse beseitigt und als notwendigen praktischen Vernunftglauben wieder einführt. Bei Kant erscheinen sie in jenem Dämmerlichte, welches über seiner ganzen Metaphysik schwebt und uns beständig im Ungewissen läßt, ob wir es mit höheren Wirklichkeiten oder bloßen Schattengestalten zu tun haben.

Neben der Versicherung völliger Unabhängigkeit der Ethik vom Gottesbegriffe wird die Annahme der Existenz Gottes als eine moralische Notwendigkeit bezeichnet, die aber nur subjektiv sein soll, während moralisch notwendig sonst so viel hieß, wie objektiv (allgemein) gültig; es wird der Begriff eines ethischen Gemeinwesens als undenkbar erklärt, ohne einen obersten Gesetzgeber, als dessen Gebote alle Pflichten vorgestellt werden und doch verboten, dieselben als lediglich von dem

Willen dieses Oberen ausgehend und ohne seinen Befehl nicht verbindlich zu denken.[72]

So sehen wir Kant in dieser Frage völlig beherrscht von dem unausgeglichenen Konflikte, welcher einst die Schulen der Scholastik, Thomisten und Scotisten, gespalten hat, die englischen Platoniker zu den heftigsten Kontroversen mit dem bewunderten Descartes führte, utilitarische und rationalistische Theologen entzweite und Leibniz' irenische Bemühungen herausgefordert hatte.[73] Mit der doppelten Scheidung des Theoretischen und Praktischen, der Ethik und der Religion, sucht Kant diesen Gegensatz endgültig zu überwinden; aber wie mangelhaft diese Lösung war, sieht man am besten aus dem Umstande, daß die Spekulation in dem Vorgange Kants eine verhängnisvolle Ermutigung gefunden hat, aus menschlichen Bedürfnissen und Wünschen transzendente Wirklichkeiten zu deduzieren, also das uralte Verfahren religiöser Mythenbildung als zeitgemäßeste Methode wieder auf den Thron zu setzen.

4. Verdienst der Kantschen Lehre

Gleichwohl ist dem Begriffe des Postulates bei Kant eine gewisse Bedeutung nicht abzusprechen. Derselbe bildet einen Übergang von den Naivitäten des älteren metaphysischen Dogmatismus zu dem wahrhaft kritischen Begriffe des praktischen Ideals, welcher die sanktionierende Wirkung mit Kants Postulaten gemein hat, aber praktischer Glaube im strengen Sinne bleibt, d. h. gemeinsame Überzeugung von einer Wirklichkeit, die noch nicht und nirgends ist, sondern erst geschaffen werden soll.[74]

Und so verleugnet überhaupt dieser Mystizismus Kants doch nirgends die geistige Klarheit des Aufklärungszeitalters. Während er die Religion als eine kaum entbehrliche Ergänzung zur Moral fordert und die Vereinigung der Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen (Kirche) selbst als Pflicht — aber nur durch Religion möglich — bezeichnet, wird anderseits diesem religiösen Glauben Maß und Inhalt durchaus nach sittlichen Bedürfnissen zugeteilt. Die religiösen Ideen haben bei Kant nicht bloß ihre Wurzel in der Ethik, sondern auch nur für diese

Bedeutung. Religiöse Vorstellungen, die sittlich unfruchtbar sind, verwirft er völlig. Alles, was der Mensch außer dem guten Lebenswandel noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes, den Kant mit den schärfsten Ausdrücken gebrandmarkt hat,[75] wie denn auch Kants „Tugendlehre" ganz ausdrücklich die sogenannten Pflichten gegen Gott als ganz außerhalb der Grenzen einer philosophischen Moral liegend bezeichnet.

Dasselbe gilt von dem Glauben an Gnadenwirkungen, welcher, wenn er irgend mehr ist als Hoffnung und Zutrauen auf den glücklichen Fortgang des sittlichen Strebens, nur den moralisch nachteiligen Einfluß ausüben kann, daß der Mensch in faulem und passivem Vertrauen auf übernatürliche Hilfe aufhört, selbstätig an seiner inneren Besserung zu arbeiten. Darum ist ihm auch die Kirche nichts anderes als eine ethische Gesellschaft, der unsichtbare Verein derjenigen, welche die Gesinnung eines guten Lebenswandels als den wahren Gottesdienst ansehen.

Gleichwohl behält der Begriff der Gnade auch bei Kant einen gewissen Sinn und in diesem kann man ihn als gemeinsames Erbe des ganzen deutschen Idealismus, ja als einen der charakteristischen Züge desselben im Gegensatz zu dem Rationalismus der Aufklärung bezeichnen: das tiefe Gefühl der Wahrheit, daß wir zwar unsere Arbeit und unsere Taten nur mit dem Bewußtsein verrichten können, daß aber auch die höchste Leistungsfähigkeit bewußten Wollens ihre Grenze hat, daß wir den Grund, auf dem sich das Bewußtsein selber erhebt, nicht schlechthin schaffen können und die Entwicklung dessen, was da kommen mag, von einem gewissen Punkte an der inneren Vernunft und Gesetzmäßigkeit der Natur überlassen müssen.

„Ein moralisches Volk Gottes zu stiften," so drückt Kant diesen Gedanken aus,[76] „ist also ein Werk, dessen Ausführung nicht von Menschen, sondern nur von Gott selbst erwartet werden kann. Deswegen ist es aber doch dem Menschen nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts untätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen, als ob jeder nur seiner moralischen Privatangelegenheit nachgehen, die moralische Vollendung des

menschlichen Geschlechts aber einer höheren Weisheit überlassen dürfe. Er muß vielmehr so verfahren, als ob alles nur auf ihn ankomme, und nur unter dieser Bedingung darf er hoffen, daß höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen."

Goldene Worte fürwahr! Dem tatlosen Vertrauen auf die Vorsehung, welches die Dinge gehen läßt, wie's Gott gefällt, wie der blinden Anbetung des Erfolges wird man sie nicht oft und ernst genug entgegenhalten können.

II. Kapitel

Die ersten Gegner und Fortbildner Kants

1. Garve, Herder, Jacobi

Inmitten der warmen Bewunderung und begeisterten Zustimmung, welche Kants Ethik allenthalben fand, begann sich gleichwohl frühzeitig der Widerspruch zu regen, welchen die Schroffheit ihres Rationalismus nur zu begreiflich macht. Er ging zunächst aus von den älteren Richtungen, welche sich durch Kants Kriegserklärung an alle bisherige Ethik in ihrer Geltung bedroht fühlten.

In erster Linie mag hier Christian Garve[1] genannt werden. Dieser feinsinnige und weltmännisch freie Vertreter der Populärphilosophie hatte sich auch auf ethischem Gebiete beträchtliches Verdienst erworben, indem er auf die englisch-schottische Ethik hinwies, Fergusons „Institutes of moral Philosophy", Paleys „Moral Philosophy" übersetzte und kommentierte, ebenso aber auch die führenden Schriften der antiken Literatur, die Nikomachische Ethik des Aristoteles und Ciceros „De Officiis" durch Abhandlungen und Übertragungen in den Gedankenkreis der allgemeinen deutschen Bildung neu einführte. Die synkretistische Anschauung, welche er für sich selbst aus diesen Studien gewann und die man vielleicht als einen rationalen Eudämonismus bezeichnen kann, hat er erst gegen Ende seines Lebens (1798) zusammenhängend dargestellt. Seiner Übersetzung der Nikomachischen Ethik schickte er eine „Abhandlung über die verschiedenen Prinzipien der Sittenlehre von Aristoteles bis auf unsere Zeit" voraus, worin er das Kantische Moralsystem einer eingehenden Prüfung unter-

warf. Viele der dort entwickelten Bedenken sind sehr beachtenswert, weil sie gegen die Einseitigkeit Kants die besten Ergebnisse der früheren Entwicklung ins Feld führen und sind auch damals — obwohl der große Zug der Entwicklung über sie hinweg schritt — beachtet worden, wie die wiederholten Ausgaben der Schrift beweisen.

Unter den Gegnern sollte man vor allem Herder[2] zu finden erwarten, bei welchem die letzte Periode seiner philosophischen Tätigkeit fast ausschließlich durch die Opposition gegen den kritischen Idealismus ausgefüllt war. In der Tat trug sich Herder mit dem Gedanken, neben der „Metakritik" und der „Kalligone" noch eine Kritik der Kantischen Ethik zu verfassen, welche seiner Absicht nach an Schärfe hinter jenen beiden Schriften nicht zurückbleiben sollte. Allein zur Ausführung dieser Arbeit ist es nicht gekommen. Da Herder auch früher niemals eine Arbeit geschrieben hat, welche ausschließlich ethische Probleme behandelt hätte, so läßt sich sein Gegensatz gegen Kant nur aus der allgemeinen Richtung seines philosophischen Denkens, besonders seiner Geschichtsphilosophie, rekonstruieren, nicht im einzelnen urkundlich darstellen. Unzweifelhaft ist Herder auf ethischem Gebiete in größerer Nähe der psychologisch fundierten englisch-schottischen Ethik geblieben als Kant. Von da aus sehen wir ihn das altruistisch-soziale Moment als eine ursprüngliche, nie versagende Triebkraft in der Menschheit behaupten und eben im Vertrauen auf diesen ursprünglichen mit der Menschheit und ihrer Kultur sich entwickelnden ethischen Einschlag des Menschenwesens den Begriff des Imperativs, des Sollens, der Ethik als Normwissenschaft, ablehnen. Es ist dies der Gedanke, welcher insbesondere die Briefe zur Beförderung der Humanität (1793—97) beherrscht: die Gewißheit, daß der Genius der Humanität die Lebensseele und der Antrieb alles menschlichen Denkens und Handelns, der Grund und das Ziel aller Geschichte sei, in allen wechselnden Gestalten und Geschlechtern, Völkern und Zeitaltern, immer aufs neue sich verjüngend und immer reicher und kräftiger sich gestaltend. Dieser Begriff des Sittlichen als eines Entwicklungsprodukts der Kultur steht natürlich in scharfem Gegensatz zu der

Kantischen Trennung von Sinnlichkeit und Vernunft und so versteht man den herben Ausbruch gegen Kant: „Eine Heiligkeit, die über der menschlichen Natur liegt, liegt auch außer ihr; Visionen ins rein Übersinnliche zu einer bedingungslosen Pflicht, aus bedingungsloser Freiheit, nach einem bedingungslosen Gesetz, das über meine Natur hinaus ist und nach welchem sie doch, als nach einem Unerreichbaren, immer hascht und greift — das sind Kathedererhabenheiten, die nichts als anmaßende Schwätzer gebären."

Ganz verwandte Grundstimmungen finden wir bei Jacobi.[3] Auch ihm ergibt sich die Sittlichkeit aus unmittelbaren Trieben. Alle ihre Prinzipien gehen zurück auf natürliche Veranlagungen des Typus Mensch. Tugend ist nur ein besonderer Instinkt des Menschen; er wirkt wie jeder Instinkt vor der Erfahrung, blind, wird nachher erst durch den Verstand in Systeme gebracht, welche in abstrakter Form die Stufen der Entwicklung dieses Instinkts darstellen. Alle Moralgesetze sind erstarrte Taten des sittlichen Genius. Aus diesen Abstraktionen aber kann das sittliche Leben nicht hervorgehen. Stets ist der gute Mensch früher als der Imperativ, der irgend eine Tat als gut wertet und befiehlt. Aus abstrakten Prinzipien heraus den Menschen zum Guthandeln antreiben wollen, heißt darum, wie Jacobi sich einmal ausdrückt, „die Pferde hinter den Wagen spannen".

In Jacobi wendet sich die Denkweise Rousseaus, welche auf Kant so tiefen Einfluß geübt hatte und aus welcher dieser, nachdem er sich völlig mit ihr durchdrungen, im Zusammenhang seines Kritizismus den reinen begrifflichen Gehalt herauszuschmelzen bemüht war, auf das entschiedenste gegen Kant. Rousseau gegen Kant im deutschen Gewande — so könnte man die Stellung und Bedeutung Jacobis vielleicht am kürzesten bezeichnen. Überall, in jeder Zeile, das Recht und der unersetzliche Wert des unmittelbaren Erlebnisses gegen die vielfach vermittelte diskursive Erkenntnis; überall das Recht der Intuition gegen die Deduktion; überall der Glaube an die Natur als die Manifestation des Göttlichen und das Mißtrauen gegen die Klüglerin Vernunft; in hundertfältigen Variationen der Gedanke wiederkehrend: „Ein guter Mensch

in seinem dunklen Drange ist sich des rechten Weges wohl bewußt." Und von hier gelangt Jacobi zu dem, was vielleicht gerade Kant gegenüber an seinen Gedanken über Ethik das wertvollste ist: zum Verständnis des sittlichen Herrentums, d. h.: jener Heldengeister, unerforschlich in ihrem Werden und weitreichend in ihren Wirkungen, die das allgemeine Moralbewußtsein ihrer Zeit durchbrechen und durch ihre persönlichen Impulse dem sittlichen Leben der Menschheit neuen Schwung geben.[4]

Auch Jacobi protestiert gegen den Rigorismus der Kantischen Ethik, der dem Menschen einen „reinen", d. h. von jeder Beziehung außer der aufs Gesetz abgelösten Willen aufzwingt und das sittliche Handeln aus dem lebendigen Zusammenhang des Fühlens und Wirkens herausreißt; auch er protestiert gegen den Begriff der Autonomie, die jede Neigung verschmäht, wenn nicht gar ausdrücklich ausschließt. Jacobi erklärt: „Ich lasse mich nicht befreien von der Abhängigkeit der Liebe, um allein durch Hochmut selig zu werden." Wie für Herder ist demnach auch für Jacobi das Sittliche zutiefst in der Natur verankert; die Vernunft ist nicht Gesetzgeberin, sondern nur Vermittlerin zum Verstehen unserer menschlichen Aufgabe. Wie für Herder bildet darum auch für ihn das Sittliche keinen Gegensatz zur Natur, sondern es ist die Natur und damit das Göttliche selbst. Der Trieb ist ja nichts anderes als eine reine Wirkung der göttlichen Ordnung, welche für Jacobi den unaufheblichen Hintergrund alles sittlichen Lebens und Handelns bildet. Alle sittlichen Überzeugungen müßten untergehen und kraftlos werden, wenn das sittliche Urwesen als ein sittliches, d. h. persönliches Wesen, welches das Gute will und wirkt, verschwände.

Die Anregungen Jacobis lassen sich weit in die Entwicklung der nachkantischen Philosophie hinein verfolgen. Sicherlich haben Schiller, Fichte, Schleiermacher, auch Hegel, manches von ihm empfangen, manche Schwächen Kants deutlicher sehen gelernt. Aber gerade auf ethischem Gebiete blieben seine Gedanken doch zu fragmentarisch, als daß sie eine dauernde Geltung hätten behaupten können. Sie gingen als ein Ferment in die weitere Gedankenbewegung ein, welcher

Jacobi bis zu seinem Tode (1819) als ein eifriger Beobachter und scharfer Kritiker gegenüberstand, ohne seinen von Anfang an eingenommenen Standpunkt im wesentlichen zu verändern. So hat er sich nicht nur mit Kant, sondern auch mit Fichte, Schelling, Schleiermacher, Hegel in Polemiken von wachsender Heftigkeit auseinandergesetzt. Diese aber gehören mehr in eine spezielle Darstellung der Philosophie Jacobis als in den gegenwärtigen Zusammenhang.[5]

Beneke bekennt sich in der Folge, als Jacobi nicht mehr unter den Lebenden weilte, in der Einleitung zu seiner ersten ethischen Schrift, der „Grundlegung zu einer Physik der Sitten“ (1822), mit Dank zu den Anregungen, die er durch Jacobi empfangen. Und obwohl dieser den späteren Benthamismus Benekes und das „Natürliche System der praktischen Philosophie“ wohl kaum nach seinem Geschmack gefunden hätte, so bleibt doch die Tatsache bedeutungsvoll, daß Jacobi durch diese Vermittlung sich mit dem späteren deutschen Empirismus und Positivismus verknüpft und durch diesen sein Gegensatz gegen die rationalistische Ethik zu Worte kommt. Auch mit Feuerbach finden sich, wie unten (Kap. VIII) zu zeigen sein wird, zahlreiche Berührungen.

2. Schiller und Kant

Der erste, bei welchem die Kritik Kants zu einem freien, schöpferischen Umbilden wird, ist Schiller.[6] Die Größe des Kantschen Gedankens traf hier auf eine gleichgestimmte Seele. Viele Äußerungen[7] des Dichters geben Zeugnis von der Begeisterung, welche Kant in ihm erweckte; wiederholt hat er es gerade in bezug auf die ethische Doktrin desselben ausgesprochen, daß Kant hier nur einen glücklichen Ausdruck gefunden habe für Ideen, über welche nur die Philosophen entzweit, die Menschen aber von jeher einig gewesen seien. Mit vollster Bescheidenheit hat er Kantsche Lehren als die Grundlagen seiner eigenen Behauptungen bekannt.[8] In der Tat erscheinen viele Äußerungen Schillers über ethische Fragen nur als kunstvolle Umschreibungen Kants; was dieser Denker in seiner einfachen Art nicht ohne Größe, aber mit

einer gewissen Trockenheit hingestellt hatte, finden wir hier mit dem vollen Schwunge wiedergegeben, welchen Schiller durch seine reiche Phantasie und seine vollendete Herrschaft über die Kunstmittel der deutschen Sprache besaß. Selbst seine Abweichungen von Kant will Schiller anfangs[9] nur als eine Verschiedenheit in der Darstellung erklären, deren scheinbare Härte bei Kant aus den Zeitumständen, unter denen dieser schrieb, abzuleiten sei. Aber auch nach dem Proteste, den Kant gegen diese Deutung erhob,[10] fährt Schiller fort, sich Kantianer zu nennen; und ebenso haben andere, wie Herder und Goethe, vorzugsweise die Kantschen Neigungen an ihm bemerkt.[11]

Mehr aber als Schillers Einstimmigkeit mit Kant beschäftigen uns hier die Punkte, wo er sich mit ihm uneins fühlt.

Worin haben wir den Grund der Abweichung Schillers von Kant zu suchen? Darauf gibt es nur eine Antwort: es ist der Künstler in ihm, der sich abgestoßen fühlt, während der sittliche Charakter seine geheiligtsten Forderungen und verjährtesten Ueberzeugungen in Kants Ethik wiedererkennt; es ist zugleich der Historiker, der sich mit vollem Eifer und hingebender Genialität in das Studium des Griechentums, insbesondere der griechischen Dichtung, vertieft und dort im Gegensatze zu der Barbarei des Naturzustandes, wie ihn Rousseaus verschwommene Sentimentalität als Idylle und Ideal der Menschheit zugleich angepriesen hatte, im Gegensatze aber auch zu dem mönchisch-asketischen Charakter des christlichen Mittelalters, die lebendigste Anschauung einer einheitlichen Kultur, einer durch Bildung erhöhten und geläuterten Natur, einer mit der Natur im engsten Einklang stehenden Bildung gewinnt.[12] Der Gegensatz zwischen strengem, hochgespanntem sittlichen Idealismus und dem Streben nach künstlerisch gerundeter, harmonischer Lebensgestaltung ist in Schillers Wesen älter als die Bekanntschaft mit der Philosophie Kants; und es verdient namentlich hervorgehoben zu werden, daß jenes künstlerische Ideal auch in dem Zeitpunkte seiner größten Wirksamkeit auf Schillers Geist niemals seine nahe Beziehung zum Ethischen verlor. Ein Blick in die dem

Kantstudium Schillers vorausliegenden Gedichte „Der Kampf“, „Resignation“, „Die Götter Griechenlands“ und vor allem „Die Künstler“ zeigt Schillers Ringen nach einem Ausgleich zwischen Sinnlichkeit und Vernunft, Gemüt und Pflicht; und wenn die ersteren noch mit einer grellen Dissonanz enden, so bricht dagegen in den „Künstlern“ mit siegender Gewalt (getragen ohne Zweifel von dem Griechenstudium des Dichters) die Ueberzeugung durch, daß jene Harmonie, wie sie schon einmal wirklich gewesen, auf höherer Stufe menschlicher Entwicklung abermals erreichbar sein und jedenfalls als das ideale Ziel der menschlichen Kultur gedacht werden müsse.[13] Fast alle Anschauungen, welche Schiller später, nach dem Bekanntwerden mit Kant und zum Teil gegen diesen gewendet, entwickelt hat, lassen sich im Keime schon in dieser tiefsinnigen Gedankendichtung nachweisen.[14] Und noch im Jahre 1793 erklärte Schiller in bezug auf dies Gedicht, daß er zwar nicht mehr mit allen Einzelheiten, namentlich nicht mehr mit dem Gange des Gedichtes, aber noch durchaus mit dem Grundgedanken desselben einverstanden sei.

Schiller hat also nur sein Eigenstes, Bestes, dasjenige, worin er mit Recht die reifste Frucht seiner bisherigen Bildung erblicken durfte, gegen die überlegene Größe des Kantschen Geistes zu schützen gesucht. Was ihn an der Ethik Kants abstieß, war gerade das Fehlen eines Begriffes für jene innere Harmonie des Menschen, die er schon in den „Künstlern“ als der Menschheit bestes Teil bezeichnet hatte. Mit wie großem Nachdruck daher auch Schiller an dem Pflichtbegriffe Kants und an dem Gegensatze von Handlungen aus Neigung und von Handlungen aus Pflicht festhält, so entschieden glaubt er diesen Gegensatz überwinden zu müssen durch den Begriff der sittlichen Vollkommenheit.[15] Der Mensch ist nicht dazu bestimmt, einzelne sittliche Handlungen zu verrichten, sondern ein sittliches Wesen zu sein. Das wird er erst, wenn sein Handeln aus seiner gesamten Menschheit als die vereinigte Wirkung beider Prinzipien (Sinnlichkeit und Vernunft) hervorquillt, wenn es ihm zur zweiten Natur geworden ist.

Der Mensch darf nicht nur, er soll seiner Vernunft mit Freuden gehorchen. Mit Kant fühlt Schiller sich einig in der

Bekämpfung jenes ethischen Materialismus, „den die unwürdige Gefälligkeit der Philosophen dem schlaffen Zeitcharakter zum Kopfkissen untergelegt hatte“ und eines nicht minder bedenklichen „Perfektionsgrundsatzes“, wie er namentlich von einem gewissen „enthusiastischen Ordensgeist“ gepflegt wird, der, um eine abstrakte Idee von allgemeiner Weltvollkommenheit zu realisieren, über die Wahl der Mittel nicht sehr verlegen war. Er will aber eine Mittelstellung gewinnen zwischen Rigoristen und Latitudinariern auf ethischem Gebiet, indem er die Ansprüche der Sinnlichkeit, die im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung völlig zurückgewiesen sind, im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht noch zu behaupten sucht.[16]

Später, als Schiller Fichtes System kennen lernte und zu diesem auch in persönliche Beziehungen trat, glaubte er in dessen „Wissenschaftslehre“ die spekulative Begründung für das gefunden zu haben, was ihm längst als eine notwendige Ergänzung der Ethik Kants vorschwebte. In diesem Sinne entwickeln die „Briefe über die ästhetische Erziehung“ den zutiefst aus der menschlichen Natur stammenden Gegensatz von Stofftrieb und Formtrieb, unter welchen nach Fichte gerichteten Ausdrücken sich natürlich nichts als der Kantsche Gegensatz von Sinnlichkeit und Vernunft verbirgt, welcher aber hier unter Berufung auf Fichte nicht als ein ursprünglich notwendiger Antagonismus, sondern als ein Verhältnis der Wechselwirkung, der gleichzeitigen Sub- und Koordination bezeichnet wird. Die unbedingte Unterordnung des sinnlichen Triebes unter den vernünftigen könne bloß Einförmigkeit, aber keine wahre Harmonie zustande bringen.[17] Das Ideal liegt in dem versöhnenden Ausgleich beider: je vielseitiger sich die Empfänglichkeit ausbildet, je regsamer die Sinnlichkeit ist, desto mehr Welt ergreift der Mensch, desto mehr Anlagen entwickelt er in sich; je mehr Kraft und Tiefe die Persönlichkeit, je mehr Freiheit die Vernunft gewinnt, desto mehr Welt begreift der Mensch, desto mehr Uebereinstimmung wird er in alle seine Veränderungen bringen.

In diesen Sätzen ist der leitende Gedanke der Ethik

Schillers (Einklang der Gesetze der Natur und des menschlichen Geistes) vielleicht am deutlichsten ausgesprochen und wie tief derselbe gefaßt war, erkennt man wohl am besten aus dem Umstande, daß er sich den verschiedensten Richtungen aufgedrängt hat und daß er es zumeist ist, welcher die vollendetste Gestalt des modernen Naturalismus in der Ethik, bei Herbert Spencer, mit dem deutschen Idealismus verknüpft, wie er denn auch die systematische Grundlage für Schleiermachers System der Ethik gebildet hat.

3. Die schöne Sittlichkeit

Es ist sehr bezeichnend, daß Schiller diesen ergänzenden Ausgleich nicht bloß im Interesse des Sittlichen, sondern ebensosehr auch im Namen des Schönen fordert und zwischen den sinnlichen und den rein vernünftigen Willen den Geschmack als Vermittler und Hilfskraft gestellt sehen will.[18] Zwar wird auch der Vorteil des Sittlichen mit allem Nachdruck geltend gemacht, die Verstärkung betont, welche die Sittlichkeit durch die sinnliche Natur als mitwirkende statt nur unterliegende Partei erfahre, der enge Zusammenhang des Willens mit dem Vermögen der Empfindungen anerkannt; aber unzweideutig wird auch zu verstehen gegeben, daß ein Zustand der unterdrückten Sinnlichkeit, wobei der innere Widerstand sich von außen durch Zwang verraten müsse, vor allem der Schönheit widerstrebe, welche die Natur nicht anders als in ihrer Freiheit hervorbringe und welche nur bei demjenigen Zustand des Gemütes möglich sei, wo Vernunft und Sinnlichkeit, Pflicht und Neigung, zusammenstimmen.

Und so erwächst für Schiller der damals neue, von Fichte alsbald bestens akzeptierte,[19] heute in der Ethik nicht mehr zu entbehrende Begriff der „schönen Seele“, vom Dichter mit feinstem psychologischen Gefühl an derselben herrlichen Stelle,[20] die das Bild einer solchen Seele entwirft, als das Ideal weiblicher Sittlichkeit bezeichnet und in dem Gedicht „Würde der Frauen“ mit höchstem dichterischen Schwunge gefeiert: ein Wesen, in welchem sich das sittliche Gesetz aller Neigungen bis zu dem Grade versichert hat, daß es dem

Affekt die Leitung des Willens ohne Scheu überlassen darf und nie Gefahr läuft, mit den Entscheidungen desselben in Widerspruch zu geraten. „Nicht die einzelnen Handlungen sind hier sittlich, sondern der ganze Charakter ist es; die schöne Seele hat kein anderes Verdienst, als daß sie ist."

Diesen Grundgedanken, der zugleich die volle Anerkennung und eine gewisse Erweiterung der Kantschen Ethik enthielt, hat nun Schiller nach verschiedenen Richtungen hin durchgeführt. Wenn wir die Abhandlungen „Über Würde", „Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen" und „Über das Erhabene" auf der einen Seite, die Abhandlungen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen" und „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten" auf der anderen Seite ins Auge fassen und sich wechselseitig ergänzen lassen, so wird die innere Einheit seiner Ansichten deutlich hervortreten und der Anschein eines gewissen Schwankens verschwinden, das sich bei dem in der Regel stark rhetorischen Verfahren Schillers vielmehr aus der Anpassung des Ausdruckes an den jeweiligen Zweck erklärt.[21] Der Begriff „der schönen Sittlichkeit" steht im Mittelpunkt als der eigentliche Leitbegriff der Schillerschen Ethik; wenn die eine Richtung darauf ausgeht, die Grenzen zu zeigen, welche der Geltung dieses Begriffs durch die menschliche Natur selber gesteckt sind, so ist es Ziel der anderen, die Unentbehrlichkeit des Schönen für die Verwirklichung der praktischen Vernunft im Leben darzutun.

4. Grenzen der Menschheit. Das Erhabene

Im Verlauf der ersten Gedankenreihe ergibt sich zunächst, daß jene vollendete Schönheit des Charakters, jene innige Übereinstimmung zwischen beiden Naturen des Menschen, eine bloße Idee, eine Aufgabe ist,[22] welcher gemäß zu werden der Mensch zwar mit anhaltender Wachsamkeit streben soll, die er aber mit aller Anstrengung nie ganz erreichen kann: es sind die physischen Bedingungen seines Daseins, welche ihn daran verhindern. Denn da die Natur die allgemeinen Bedingungen der physischen Existenz des Menschen unter

den Schutz von Trieben gestellt hat und die Übereinstimmung zwischen diesen physischen Bedingungen und den sittlichen Forderungen durch kein notwendiges Gesetz geregelt ist, so ist die Möglichkeit des Streites zwischen der Gesetzgebung der Natur durch den Trieb und der Gesetzgebung der Vernunft aus Prinzipien niemals vollständig ausgeschlossen.[23]

Bei dieser Lage der Sache sind zwei Fälle denkbar und sie geben den Probierstein, wodurch sich die schöne Seele, der wirklich durchgebildete Charakter, von dem guten Herzen oder der bloßen Temperamentstugend unterscheiden läßt.

Ist bei einem Menschen die Neigung nur darum auf Seite der Gerechtigkeit, weil die Gerechtigkeit sich glücklicherweise auf Seite der Neigung befindet, so wird der Naturtrieb im Affekt eine vollkommene Zwangsgewalt über den Willen ausüben und wo ein Opfer nötig ist, wird es die Sittlichkeit und nicht die Sinnlichkeit bringen. War es hingegen die Vernunft selbst, welche die Neigungen in Pflicht nahm und der Sinnlichkeit das Steuer nur anvertraute, so wird sie es in demselben Moment zurücknehmen, da der Trieb seine Vollmacht mißbrauchen will. Die Temperamentstugend sinkt also im Affekt zum bloßen Naturprodukt herab; die schöne Seele geht ins Heroische über und erhebt sich zur Würde, zum sittlich Erhabenen, welches somit der sichtbare Ausdruck des Widerstandes ist, den der selbständige Geist dem Naturtriebe leistet.[24]

Allein wie ist es möglich, den Heroismus der sittlichen Würde als ein Höheres gegenüber der Anmut des schönen Charakters zu bezeichnen? Fordert nicht das Ideal vollkommener Menschheit Zusammenstimmung zwischen dem Sinnlichen und dem Sittlichen statt des Widerstreits beider? Es ist zu entgegnen, daß Würde nicht der regelmäßige Ausdruck sittlichen Lebens sein kann und ohne Einschränkung unserer Wertschätzung nur da erträglich ist, wo sie nicht bloß aus dem Widerstande gegen eine wirkliche Gewalt hervorgeht, sondern in diesem Konflikt sich die allgemeinen Schranken der Menschheit offenbaren. Kann also eine Handlung der Pflicht

mit den Forderungen der Natur nicht in Harmonie gebracht werden, ohne den Begriff der menschlichen Natur (als einer sinnlichen nämlich) aufzuheben, so würde uns Leichtigkeit in der Ausführung viel mehr empören als befriedigen; da kann nicht Anmut, sondern nur Würde der Ausdruck sein. Es gilt darum das Gesetz, daß der Mensch alles mit Anmut tun müsse, was er innerhalb seiner Menschheit verrichten kann und alles mit Würde, was zu verrichten er über seine Menschheit hinausgehen muß. Und da Würde und Anmut ihre verschiedenen Gebiete haben, worin sie sich äußern, so schließen sie einander in derselben Person, ja in demselben Zustand einer Person nicht aus; vielmehr werden wir da, wo Anmut und Würde, jene noch durch architektonische Schönheit, diese durch Kraft unterstützt, in derselben Person vereinigt sind, den vollendeten Ausdruck der Menschheit anerkennen müssen.[25]

Das Schöne (diesen Begriff setzt Schiller in späteren Ausführungen an Stelle des Begriffes „Anmut") macht sich bloß verdient um den Menschen, das Erhabene um den reinen Dämon in ihm. Ohne das Schöne würde zwischen unserer Naturbestimmung und unserer Vernunftbestimmung ein beständiger Streit sein; denn über dem Streben, unserem Geisterberuf Genüge zu tun, würden wir unsere Menschheit versäumen. Ohne das Erhabene würde uns die Schönheit unsere Würde vergessen machen; wir würden zu Grabe gehen, ohne die eigentliche Größe unserer Bestimmung je erfahren zu haben.[26]

Man sagt daher ganz richtig, daß echte Moralität sich nur in der Schule der Widerwärtigkeit bewähre und es bleibt Bedingung für den vollendeten Charakter, daß die Repräsentation des Sittengefühls durch das Schönheitsgefühl wenigstens momentweise aufgehoben wird, wenn die Vernunft öfters unmittelbar gebietet und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigt.[27]

5. Der Geschmack und die ästhetische Kultur

Moralität kann dem Gesagten zufolge auf zweierlei Weise gefördert werden, wie sie auf zweierlei Weise gehindert wird:

entweder man muß die Partei der Vernunft und die Kraft des guten Willens verstärken, daß keine Versuchung ihn überwältigen könne, oder man muß die Macht der Versuchung brechen, damit auch der schwächere gute Wille ihnen noch überlegen sei. Dies leistet in ästhetisch verfeinerten Seelen der Geschmack, eine Instanz, welche nicht selten die Tugend ersetzt, wo sie mangelt und erleichtert, wo sie ist.[28] Im Gegensatze zu der einseitigen Nötigung, welche der Mensch durch die sinnliche Empfindung erfährt, gibt ihm die ästhetische Stimmung die Freiheit zurück, aus sich selbst zu machen, was er will; zu sein, was er sein soll.[29] Der Schritt vom ästhetischen Zustand zum moralischen, von der Schönheit zur Pflicht, ist unendlich viel leichter als der Schritt vom physischen Zustande zum ästhetischen. „Um den ästhetischen Menschen zu Einsicht und großen Gesinnungen zu führen, darf man ihm weiter nichts als große Anlässe geben; um von dem sinnlichen Menschen ebendas zu erhalten, muß man seine Natur verändern." Es gehört also zu den wichtigsten Aufgaben der Kultur, den Menschen auch schon in seinem bloß physischen Leben der Form zu unterwerfen und ihn, soweit das Reich der Schönheit nur immer reichen kann, ästhetisch zu machen, weil nur aus dem ästhetischen Zustande, aber nicht aus dem physischen, der moralische sich entwickeln kann. „Schon seinen Neigungen muß er das Gesetz seines Willens auflegen; er muß lernen, edler begehren, damit er nicht nötig habe, erhaben zu wollen." Dieses wird geleistet durch die ästhetische Kultur, welche alles das, worüber weder Naturgesetze noch Vernunftgesetze die menschliche Willkür binden, Gesetzen der Schönheit unterwirft und in der Form, die sie dem äußeren Leben gibt, schon das innere eröffnet. Denn im Genusse der ästhetischen Einheit geht eine wirkliche Vereinigung und Abwechslung der Materie mit der Form und des Leidens mit der Tätigkeit vor sich und es ist eben dadurch die Vereinbarkeit beider Naturen, die Ausführbarkeit des Unendlichen in der Endlichkeit, mithin die Möglichkeit der erhabensten Menschheit, bewiesen.[30]

6. Einheitlicher Zusammenhang von Schillers Ansichten

Es erscheint angesichts solcher klarer Sätze schwer verständlich, wie man, gestützt gerade auf die „Briefe über ästhetische Erziehung", woraus sie genommen sind, von Schiller behaupten konnte, er habe in diesen Abhandlungen den ethischen Gesichtspunkt hinter den ästhetischen zurücktreten lassen.

Wer der vorausgegangenen Darstellung aufmerksam gefolgt ist, der dürfte wohl eher erwarten, Schiller nicht gegen den entgegengesetzten Vorwurf gerechtfertigt zu finden: daß er nämlich dem Schönen in den „Briefen" eine weit untergeordnetere Stellung anweist als in früheren Darstellungen, die dasselbe als den idealen Höhepunkt des Sittlichen selbst erscheinen ließen. Aber auch dieser Einwand würde auf eine Verkennung des wahren Sachverhalts hindeuten. Das Schöne, auf welches sich die Erörterungen der „Briefe" beziehen, das Schöne als Objekt des „Spieltriebes" ist etwas anderes als die Schönheit, welche in „Anmut und Würde" gefeiert worden war; es ist nicht die reifste Frucht sittlicher Entwicklung, sondern nur eine Vorstufe, auf welcher sich der Mensch der drückenden Macht der Natur entledigt und auf den Punkt gelangt, wo seine Bestimmbarkeit durch das sittliche Vernunftgesetz überhaupt erst möglich wird. Die „Briefe" sprechen also von dem Schönen im eigentlichen Sinne der Ästhetik, von der Kunst des schönen Scheines,[31] deren Begriff sie deduktiv aus der menschlichen Natur zu gewinnen suchen, indem sie die Notwendigkeit einer Vermittlung zwischen Stofftrieb und Formtrieb im Spieltrieb erörtern.[32] Ihr Zweck ist (abgesehen von dem, was sie durch Feststellung des Schönheitsbegriffes und Anwendung desselben auf das künstlerische Schaffen für die Ästhetik leisten) der Nachweis, daß die künstlerisch-ästhetische Bildung des Menschen der einzige Weg sei, denselben vernünftig zu machen, der mittlere Zustand ästhetischer Freiheit die notwendige Bedingung, unter welcher allein wir zu einer Einsicht und zu einer Gesinnung gelangen können.[33] Und in diesem Sinne schließen sich der Aufsatz

„Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten“ und die „Briefe“ eng aneinander an und ergänzen sich gegenseitig, indem jener mehr den Geschmack im Praktischen, diese mehr im Ästhetischen betonen. Die Abgrenzung gegen das Sittliche hin ist aber in beiden so gleichmäßig, daß man wohl sieht, Schiller hat in beiden Darstellungen die nämliche Funktion im Auge gehabt.[34]

Jetzt erst sind wir imstande, die vollständige Reihe der Entwicklungsstufen des Sittlichen im Sinne Schillers aufzustellen. Von dem Zustand rein physischer Bestimmtheit durch den sinnlichen Trieb erhebt sich der Mensch durch die ästhetische Kultur, durch Anschauen und Genießen des künstlerisch Schönen, zu einem Zustande der Freiheit, in welchem die rohe Stimme des Triebes verstummt und die Selbsttätigkeit der Vernunft, zunächst auf dem Felde der Sinnlichkeit, eröffnet wird. Dadurch erst, daß er lernt, schon seine physische Bestimmung mit einer gewissen Freiheit des Geistes, d. h. nach Gesetzen der Schönheit auszuführen, wird er fähig und fertig, aus dem engen Kreise der Naturzwecke sich zu Vernunftzwecken zu erheben und die reine moralische Form, das sittliche Gesetz, unmittelbar zu seinem Willen sprechen zu lassen. Nun aber erwächst eine neue Aufgabe: die Schönheit, deren äußere Erscheinung den ersten Umschwung vom sinnlichen zum geistigen Menschen vermittelte, auch im eigenen Wesen durch den vollen Einklang von Natur und Vernunft, Stoff und Form darzustellen. Die Verwirklichung dieses idealen Zieles ist freilich all dem Schwanken ausgesetzt, welches die Erscheinung des Schönen und der in ihm verbundenen Gegensätze in der Wirklichkeit überhaupt begleitet; es kommt aber seiner Realisierung am nächsten, wenn, wie oben ausgeführt, die schöne Anmut der sittlichen Gewöhnung der Kraft heroischer Entschließung in gehobeneren Momenten des Daseins keinen Abbruch tut.

7. Geschichtsphilosophische Ausblicke

Es ist bezeichnend für die Weite des Schillerschen Denkergeistes, in welchem sich der Historiker und der Philo-

soph auf eine seltene Art durchdrangen, daß er den Versuch gemacht hat, diese Entwicklungsstadien des individuellen Lebens auch im Leben der Gattung nachzuweisen und ihnen geschichtsphilosophische Geltung zu geben — ein Versuch, der wenigstens den Grundzügen nach deutlich erkennbar ist, wenn er auch in der Ausführung nicht über ein gewisses Schwanken hinausgelangte. Die Hauptgedanken liegen bereits in dem Lehrgedichte „Die Künstler“ vorgezeichnet, und noch die „Briefe über ästhetische Erziehung“ zeigen sich vollkommen beherrscht davon.

Schon einmal in ihrer Geschichte ist die Menschheit durch die Weihe der Kunst aus tierischer Roheit zu schönem Einklang von Sinnlichkeit und Vernunft geleitet worden; wenn diese von den Griechen errungene Einheit (mehr ein Geschenk einer gütigen Natur und eines lichten Himmels als der Kraft und Freiheit) in der fortgehenden Entwicklung des Geschlechts sich auflösen mußte,[35] so bleibt ihre Wiederherstellung auf neuer, höherer Stufe, in reicherer Vermittlung der Gegensätze, das ideale Ziel der Geschichte und aus der Mitte der gegenwärtigen Zustände unseres Geschlechts führt kein Weg diesem Ziele entgegen als durch die ästhetische Kultur, durch eine ihrer hohen Aufgabe für die Menschheit bewußte Kunst.

In demselben Sinne aber, in welchem beim Individuum der Ausgleich zwischen Natur und Vernunft in der schönen Sittlichkeit die höchste Stufe der Entwicklung darstellt, müssen wir im Leben des Geschlechts den ästhetischen Staat als Höhepunkt bezeichnen. „Der dynamische Staat kann die Gesellschaft bloß möglich machen, indem er Natur durch Natur bezähmt; der ethische Staat kann sie bloß (moralisch) notwendig machen, indem er den einzelnen Willen dem allgemeinen unterwirft; der ästhetische Staat allein kann sie wirklich machen, weil er den Willen des Ganzen durch die Natur des Individuums vollzieht. Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Grundgesetz dieses Reiches.“[36]

Dem gegenwärtigen Geschlechte aber hat Schiller sein eigenes Bild gezeigt in jener einschneidenden Schilderung zu Beginn der „Briefe“, welche man angesichts unserer heutigen Verhältnisse eher eine düstere Prophezeiung als eine Satire

auf die damalige Gegenwart heißen möchte.[37] Ein Dezennium bevor Fichte seine machtvoll tönende Stimme erhob, um in seinen öffentlichen Vorlesungen über die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ und in den „Reden an die deutsche Nation“ der Zeit das Gewissen zu wecken, zeigt Schiller mit durchdringender Schärfe des Blickes die Zerrissenheit unserer Kultur, die Verwilderung und gesetzlose Roheit der Massen und die abscheuliche Schlaffheit und Überfeinerung der höheren Klassen, „deren Verstandesaufklärung im ganzen so wenig veredelnden Einfluß auf die Gesinnungen zeigt, daß sie vielmehr die Verderbnis durch Maximen befestigt“; endlich jene Zerstückelung des Ganzen, „welche den Menschen nur noch als Bruchstück duldet und ihn, statt die Menschheit in seiner Natur auszuprägen, bloß zu einem Abdruck seines Geschäfts, seiner Wissenschaft macht — nur damit das Abstraktum des Ganzen sein dürftiges Dasein friste“.[38]

Die tiefen Gebrechen der modernen Kultur hat Schiller so scharf erkannt und so schonungslos beurteilt wie Rousseau und die anderen revolutionären Schriftsteller Frankreichs, Helvetius und Holbach an der Spitze. Aber in dem Hinweis auf eine mögliche Überwindung dieser Schäden zeigt sich der Unterschied des deutschen Geistes vom französischen und der tiefste Grund der Überlegenheit, welche die deutsche Entwicklung, trotz des so viel glanzvolleren Einsetzens der französischen, schließlich im 19. Jahrhundert über dieselbe gewonnen hat. Rousseaus Ruf nach der friedvoll-glücklichen Idylle des Naturzustandes beruhte auf einer verhängnisvollen Illusion. Denn als die Revolution jenes Unwesen der Kultur in Trümmer geschlagen hatte und der Naturzustand wiederkehrte, da zeigte er sich als die Tragödie des Terrorismus: „es war das ‚bellum omnium contra omnes‘. Hobbes hatte recht behalten gegen Rousseau.“[39] Helvetius' und Holbachs Appell an den Staat aber verwickelte sich in den unvermeidlichen Zirkel, als welchen Schiller in den „Briefen“ jeden Versuch bezeichnet, die ethisch veredelte Menschheit mit Hilfe des Staates zu schaffen, wie ihn die Vernunft in der Idee sich aufgibt, während doch dieser Staat selbst erst auf jene bessere Menschheit gegründet werden müßte. „Hebt die Ver-

nunft den Naturstaat auf, wie sie notwendig muß, wenn sie den ihrigen an die Stelle setzen will, so wagt sie den physischen und wirklichen Menschen an den problematischen sittlichen, so wagt sie die Existenz der Gesellschaft an ein bloß mögliches (wenngleich moralisch notwendiges) Ideal der Gesellschaft" . . . „Sie wird ihm für eine Menschheit, die ihm noch mangelt und unbeschadet seiner Existenz mangeln kann, auch selbst die Mittel zur Tierheit entrissen haben, die doch die Bedingung seiner Menschheit ist; ehe er Zeit gehabt hätte, sich mit seinem Willen an dem Gesetze festzuhalten, hätte sie unter seinen Füßen die Leiter der Natur weggezogen".[40] Diese Sätze Schillers enthalten vielleicht das Tiefste, was über die französische Revolution jemals gesagt worden ist; sie zeigen in gedrängtesten Zügen die Ursachen ihrer Größe wie ihres Mißlingens und stellen ein ungeheueres Beispiel vor die Menschheit hin: eine ernste Mahnung an unsere Zeit, die jeden Augenblick vor der Gefahr steht, „die physische Gesellschaft in der Zeit aufhören zu sehen, indes die moralische in der Idee sich bildet". Denn nur zu oft — leider! — will es scheinen, als drohten auch bei uns die geistigen Spuren jener großen Genien zu erlöschen, die am Anfang des 19. Jahrhunderts den Versuch unternahmen, ein Reich vernünftiger Freiheit nicht durch Staatsumwälzungen und Dekrete, sondern durch eine harmonische Kultur des Geistes und Willens zu begründen. Dies Ideal vernünftiger Lebensgestaltung ist nicht im Sturm vernunftloser Pöbelmassen zu erobern: es muß langsam reifen, in stiller unablässiger Arbeit der Besten, um allmählich weitergreifend alle Schichten des Volkes in seine Kreise hineinzuziehen. Es muß innerlich fertig werden als ein Werk der Freiheit; dann wird es sich von selbst die äußere Form, den Vernunftstaat schaffen: das ist die Überzeugung, die von Kant, Schiller und Fichte, wie weit auch sonst die Naturen dieser Männer auseinander gehen mögen, aller Vernunftmacherei von außen her, aller Berufung auf den Staat und seine autokratische Beamtenweisheit, aber auch aller falschen Vergötterung der öffentlichen Meinung und allen Majoritätsgelüsten der unerzogenen Masse gegenüber mit der gleichen gewaltigen Entschiedenheit geltend gemacht worden

ist. Sie haben nicht wie jener französische Schöngeist verraten, was alle Welt im stillen denkt, sondern sie haben ihrem Volke laut ins Ohr geschrien, was die Menschen zu keiner Zeit gerne hören, weil es ihre Trägheit aufrüttelt und ihnen zumutet, selbst etwas zu denken, selbst etwas zu sein. Mag man jene Männer Idealisten schelten, weil sie das Sollen mit dem Sein verwechselt: aber möge man nicht glauben, ihrer entraten zu können in einer Zeit, welche über dem Respekt vor einem oft so nichtigen Sein ganz zu vergessen droht, daß der höchste Maßstab für alles Existierende doch die Ideen sind und bleiben.

III. Kapitel

Die Ethik der freien Persönlichkeit

Fichte

1. Abschnitt

Allgemeine Grundlegung

1. Die Ethik auf dem Boden der Wissenschaftslehre

Es gibt vielleicht innerhalb des ganzen Bereiches der ethischen Spekulation kein Werk, dessen Ziele und Beweisführungen so weit von dem abzuliegen scheinen, was man auf diesem Gebiet zu erwarten pflegt, als Fichtes „System der Sittenlehre".[1] Gerade im Unterschied von der Kantschen Behandlung der Ethik wird das recht deutlich. Selbst die „Kritik der praktischen Vernunft", die doch auf streng methodische Erörterung ausgegangen war, bleibt mit den Fragen, welche sie zu lösen unternimmt, dem Beweisverfahren, welches sie anwendet, jedem unmittelbar verständlich, der mit einigem Ernst und geläutertem Nachdenken an die Probleme des sittlichen Lebens herantritt. Anders die systematische Darstellung von Fichtes Ethik, soweit es sich nicht um angewandte Sittenlehre handelt. Wer nicht mit der genauesten Kenntnis des Fichteschen Systems und des auf diesem Standpunkte von Fichte grundlegend zu Beweisenden das Studium der Schrift unternimmt, dem dürfte nicht nur der überaus künstlich verschlungene Gang der Beweisführung dunkel erscheinen, sondern

selbst geradezu der Zweifel aufsteigen, ob er sich denn überhaupt im Gebiete ethischer Prinzipienfragen befinde.[2]

Wer indessen durch diese harte begriffliche Schale hindurch zum Kerne von Fichtes ethischer Lehre und der sie stützenden Persönlichkeit vorgedrungen ist, der wird sehr bald die Beobachtung machen, daß auch das System der Sittenlehre schließlich nichts anderes enthält, als die gemeinsamen Data psychologischer Erfahrung, welche jeder ethischen Theorie zugrunde liegen müssen — wenn auch hier im Lichte eines besonderen metaphysischen Systems —, und daß sich auf dieser Grundlage ein ethisches Ideal von einer eigenartigen Größe und Reinheit aufbaut. In ihm dürfen wir wohl die wahre und höchste Form der Ethik des kategorischen Imperativs erblicken, welche bei Kant in einer gewissen Befangenheit, nicht ganz frei von Pedanterie und in einem unaufgehobenen Dualismus zwischen dem Rationalen und dem Empirischen, stecken geblieben war. In der Bildung dieses Ideals und in dem wuchtigen Ernste, mit welchem dasselbe von Fichte den Zeitgenossen sowohl in der Form strengster syllogistischer Deduktion als durch die künstlerischen Mittel seiner mächtigen Beredsamkeit nahe gebracht wurde, ist das hauptsächlichste Verdienst und die bleibende Bedeutung Fichtes zu suchen, nicht in seiner Analyse der ethischen Phänomene, welche großenteils von unhaltbaren Voraussetzungen und einer unbrauchbaren Methode ausgeht.

Um einen Einblick in die Voraussetzungen zu gewinnen, welche für den eigentümlichen prinzipiellen Standpunkt der Ethik Fichtes bestimmend gewesen sind, muß man sich zunächst daran erinnern, daß diese Philosophie den Anspruch macht, sich durchaus auf das Ich, d. h. auf die allgemeinen, notwendigen Tatsachen des Selbstbewußtseins, aufzubauen. Ich und Nicht-Ich erscheinen als die Fundamentalgegensätze des Selbstbewußtseins, welches eben auf ihrer beständigen Wechselwirkung beruht. Ich weiß von mir dadurch, daß ich bin, und bin dadurch, daß ich von mir weiß. Wird im Selbstbewußtsein das Subjekt durch das Objekt bestimmt, so ist die Kausalität diejenige des Grundes und das Ich verhält sich theoretisch. Wird umgekehrt das Objekt durch das Subjekt be-

stimmt, so ist die Kausalität diejenige der Tat und das Ich verhält sich praktisch.

Beides sind Tatsachen. Wir stehen in einer Welt, in der wir zu wirken uns berufen fühlen; und diese Welt nötigt uns bei unserem Handeln eine Reihe von Beschränkungen auf, die das bleiben, als was wir sie empfinden, mögen sie auch auf dem transzendentalen Standpunkte nicht erklärt werden durch eine bestimmte Beschaffenheit der Dinge und ihre Naturgesetze (wie das gemeine Bewußtsein tut), sondern als unvermeidlich notwendige Innenzustände, immanente Veränderungen und Erscheinungen im Ich. Man kann sogar jenen Ausdruck des unphilosophischen Denkens akzeptieren und sagen: Was unabhängig von der Freiheit festgesetzt und bestimmt ist, heißt Natur. Nun liegt in jedem Menschen ein System von Trieben, Gefühlen und Empfindungen als ein Gegebenes und da die Substanz, in welcher dies System sich befindet, zugleich diejenige ist, welche denkt und will und die wir als uns selbst setzen, so ist dies System zu denken als unsere Natur.[3]

Und so ergibt sich nun eine grundlegende Unterscheidung mit völliger Klarheit. Nicht das bewußte Wollen macht, daß wir diese bestimmten Triebe, Empfindungen und Gefühle überhaupt haben; es hängt nicht von der Freiheit ab, wie ich mich fühle und nicht fühle. Aber die Befriedigung unserer Triebe und das aus unseren Gefühlen fließende Handeln steht in unserer Gewalt. Wer möchte behaupten, daß er mit derselben Notwendigkeit esse, mit welcher ihn hungert. Das letztere ist nicht Produkt der Freiheit und die Freiheit hat darüber nicht die geringste Gewalt; das erstere ist bloß und lediglich Produkt der Freiheit und ohne sie ist es überhaupt nicht. Ungeachtet des Triebes kann ich mich ihm zuwider bestimmen; oder bestimme ich mich auch ihm gemäß, so bin doch immer ich selbst es (als Bewußter), was mich bestimmt, keineswegs ist es der Trieb.[4]

Und hiervon ausgehend bestimmt Fichte vortrefflich in wenigen schlagenden Sätzen den Zwiespalt, der, seit es eine Ethik gibt, in den verschiedensten Formen sich dem menschlichen Nachdenken aufgedrängt hat: „Obgleich ein Teil dessen, das mir zukommt, nur durch Freiheit möglich ist und ein

anderer Teil desselben von der Freiheit unabhängig und sie von ihm unabhängig sein soll, so ist dennoch beides in einem und demselben Wesen verbunden. Ich, der ich fühle, und ich, der ich denke; ich, der ich getrieben bin, und ich, der ich mit freiem Willen mich entschließe, bin derselbe."[5]

Fragt man aber, wie etwas so ganz Entgegengesetztes in einem einheitlichen Wesen vorkommen könne, so läßt sich vom transzendentalen Gesichtspunkte nur antworten, daß beides, unser Trieb als Naturwesen und unsere Tendenz als reiner Geist, ein und derselbe Urtrieb sind, nur angesehen von zwei verschiedenen Seiten, so daß alle Phänomene des Ich eigentlich auf der Wechselwirkung eines und desselben Triebes mit sich selbst beruhen. Die Grenzscheide schafft die Reflexion.

Die Befriedigung des Triebes gewährt Lust; aber da sie nicht von mir abhängt, sofern ich Selbst, d. h. frei bin, ist sie eine solche, die mich mir selbst entfremdet und in der ich mich vergesse: es ist eine unfreiwillige Lust. Ebenso verhält es sich mit dem Gegenteil, der sinnlichen Unlust oder dem Schmerze. Der reine Trieb hingegen ist dem Ich wesentlich, in der Ichheit als solcher begründet. Ebendarum ist er derselbe in allen vernünftigen Wesen und was aus ihm folgt, gültig für alle vernünftigen Wesen. Er ist nichts anderes als der Vernunfttrieb, als die in unserem Wesen liegende und sich betätigende Intelligenz selber. Darum ist er ein oberer Trieb; ein solcher, der mich meinem reinen Wesen nach über die Natur erhebt. In Beziehung auf den Hang, der mich in die Reihe der Naturkausalität zurückzieht, äußert sich der reine Trieb als ein solcher, der mir Achtung einflößt, mich zur Selbstachtung auffordert, mir eine Würde bestimmt, die über alle Natur erhaben ist. Er geht gar nicht auf einen Genuß, von welcher Art er auch sein möge, vielmehr auf Geringschätzung alles Genusses. Er macht den Genuß als Genuß verächtlich. Er geht lediglich auf Behauptung meiner Würde, die in der absoluten Selbständigkeit und Selbstgenügsamkeit besteht. Auch aus der Befriedigung dieses Triebes geht eine Lust hervor, die aber mit dem Genusse gar nichts zu tun hat und auf welche in keinem Falle die Absicht des Triebes gerichtet ist; ihr Gegenteil ist Verdruß und Selbstverachtung. Dies Gefühls-

vermögen, welches sehr wohl das obere heißen könnte, heißt das Gewissen. Hier ist es besser, die Ausdrücke zu wechseln. Es gibt eine Ruhe oder Unruhe des Gewissens, Vorwürfe des Gewissens, einen Frieden des Gewissens, aber nicht eigentlich eine Lust desselben.[6]

Dies ist der Grund von Bewußtseinstatsachen, auf welchem Fichte die Ethik aufzubauen unternimmt. Ihr Prinzip wird von ihm definiert[7] als der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriff der Selbständigkeit schlechthin ohne Ausnahme bestimmen solle. Bestimmen „solle"? Wie kommt der Begriff des Sollens hierher? Die Freiheit des Vernunftwesens ist keine Tatsache, sondern ein erst zu Verwirklichendes, ein Ideal. Das vernünftige Wesen, als solches betrachtet, ist nichts, was ohne sein Zutun existierte, bloß geschaffen zu werden vermöchte. Es ist in gewissem Sinne immer der Grund seiner selbst; was es werden soll, dazu muß es sich machen durch seine eigene Kraft und Tat; denn es ist Intelligenz und hat das Vermögen, als solche „Sein" hervorzubringen, d. h. auf sich selber einzuwirken. Darum verbietet Fichte, diese Selbständigkeit und Freiheit des Vernunftwesens als unmittelbar vorhanden zu setzen. Man habe diesen Zusammenhang so zu denken, daß mit demselben das auch Andersseinkönnen, nämlich die Nichtverwirklichung der Freiheit, noch möglich bleibe. In dem Begriffe des Vernunftwesens liege demnach beides: das Vermögen, frei zu werden und das Gesetz oder die innere Nötigung, dies Vermögen unverrückt zu brauchen.[8] Diese Notwendigkeit im bloßen Begriff, die doch keineswegs eine Notwendigkeit in der Wirklichkeit sein dürfe, meint Fichte am besten durch den Ausdruck zu bezeichnen:[9] ein solches Handeln gehöre und gebühre sich, es solle sein; und so erwächst ihm aus dem Begriffe der Freiheit als eines Vermögens des Vernunftwesens unmittelbar der andere, der Selbstgesetzgebung, der Autonomie.

Mit anderen Worten: wo Intelligenz und Reflexion sind und mit ihnen das Vermögen, verschiedene Antriebe überhaupt gegeneinander abzuwägen, sie durch das Bewußtsein hindurchgehen zu lassen und sich mit Bewußtsein für den einen oder

anderen als ein Selbstgewolltes zu entscheiden, da ist unmittelbar auch das Gefühl des Sollens gegeben, weil jedes so beschaffene Wesen in sich einen notwendigen und unvermeidlichen Gegensatz findet, durch den es sich von der Naturseite her beschränkt findet und über den es als Geist notwendig hinausstrebt. Das Sollen ist nichts anderes als jener Gegensatz von Geist und Natur, von Reflektierendem und Reflektiertem.[10]

Diesem gemäß erscheint die ganze moralische Existenz als eine ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst.[11] Es ist, wie Fichte anderwärts sich ausgedrückt hat,[12] der zwar (wegen jenes unaufheblichen Gegensatzes) zu keiner Zeit zu erreichende, jedoch unaufhörlich zu befördernde Zweck unseres ganzen Daseins und alles unseres Handelns, daß das Vernunftwesen ganz frei, selbständig und unabhängig werde von allem, was nicht selbst Vernunft ist. In diesem Sinne kann man sagen, Vollkommenheit sei das höchste, unerreichbare Ziel des Menschen; Vervollkommnung ins Unendliche aber seine Bestimmung.

In nachdrücklicher Weise wird hier von Fichte die auf vernünftiger Überlegung beruhende Freiheit des Subjekts als das formelle oder psychologische Prinzip der Ethik ausgesprochen. Nur wo Selbstbesinnung und aus ihr hervorgehend Selbstbestimmung vorhanden ist, kann von Sittlichkeit die Rede sein. Über manche Künsteleien der Kantschen Freiheitslehre hinweg stellt sich Fichtes Auffassung als Wiederaufnahme eines der Grundgedanken der Ethik des Leibniz und Spinoza dar.[13] Soweit innerhalb des gegebenen Zusammenhangs der Dinge (den auch Fichte anerkennen muß, wenn gleich er seinen Ursprung ins Ich verlegt) von Freiheit gesprochen werden kann, kann diese nur in der Intelligenz liegen. Ein Ding kann darum nicht gedacht werden als sich selbst bestimmend, weil es nicht eher ist als seine Natur, d. h. der Umfang seiner Bestimmungen. Nur im denkenden Wesen ist so etwas möglich. Kraft, der ein Auge eingesetzt ist, ist der eigentliche Charakter des Ich, der Freiheit, der Geistigkeit. In der sich selbst erfassenden und sich mit Überlegung zum Handeln bestimmenden Intelligenz geht der Begriff eines Seins

(nämlich des durch praktische Tätigkeit zu Verwirklichenden) diesem Sein vorher; mit anderen Worten: die Intelligenz ist in diesem Sinne notwendig frei und nur ein Freies kann als Intelligenz gedacht werden.[14] Aber nicht bloß durch den Rückblick auf Spinoza, sondern auch durch den Vorblick auf Feuerbach empfängt diese Theorie ihre volle Beleuchtung. Denn erst durch diesen und seine psychologische Ableitung des Sollens und der Pflicht verliert Fichtes „reine Tathandlung" ihren mysteriösen Charakter, ihre innere Unwahrscheinlichkeit. Was Fichte als einen notwendigen und unvermeidlichen Gegensatz im Vernunftwesen bezeichnet, um daraus das Gefühl des Sollens herzuleiten, das ist nicht bloß im Individuum, sondern vor allem auch im gattungsmäßigen Zusammenhang, im gesellschaftlichen Leben begründet. Diese Tatsache, die Fichte erst als ein Sekundäres konstruieren muß, um ein Materialprinzip für seine Ethik zu gewinnen (siehe S. 76), steht in Wahrheit an der Schwelle der sittlichen Welt. Gewiß müssen alle aus dem sozialen Milieu kommenden Imperative ins denkende und wollende Subjekt aufgenommen, sein geistiges Eigentum werden, damit die ganze moralische Existenz als eine ununterbrochene Gesetzgebung des vernünftigen Wesens an sich selbst erscheinen könne. Aber als echter Idealist stellt Fichte an den Anfang, was in Wirklichkeit Ziel der Entwicklung ist: die sittliche Autonomie des erzogenen, durchgebildeten, zur Vernünftigkeit gelangten Menschen. Mit besonderer Deutlichkeit zeigen sich hier die Nachteile der von Kant im Gegensatze zum englischen Empirismus in die Philosophie eingeführten transzendentalen Methode, welche unter Vernachlässigung des Psychologischen und Genetischen nach bloßen Begriffsverhältnissen konstruiert und eben dadurch oft den Schein einer Willkür oder Unwirklichkeit ihrer Gedanken erweckt, der ihnen keineswegs zukommt, sobald man die einzelnen Glieder einer solchen Konstruktion wieder an ihre natürliche Stelle bringt.

2. Die sittliche Norm

Nach den im vorigen Abschnitt gegebenen Ableitungen bestimmt nun Fichte die oberste sittliche Norm in folgenden Sätzen:[15] Handle schlechthin gemäß deiner Überzeugung von deiner Pflicht. Darin liegt eine doppelte Forderung: Suche dich zu überzeugen, was jedesmal deine Pflicht sei; und was du nun mit Überzeugung für Pflicht halten kannst, das tue und tue es lediglich darum, weil du dich überzeugt hast, es sei Pflicht. Kürzer ausgedrückt:[16] Erfülle jedesmal (nämlich wenn du handelst) deine Bestimmung (als zugleich vernünftig-freies und natürliches Wesen). Wie sich diese Pflicht in Zukunft etwa aussprechen und darstellen wird, kannst du nicht wissen. Das Wollen derselben ist aber in dem einen Willen, stets nur die Pflicht zu wollen, vorausgenommen. Sittlichkeit muß also ewiger, unaustilgbarer Charakter sein, außerdem gibt es keine. Es gibt nicht einzelne sittliche Handlungen. Eine einzige Ausnahme vom sittlichen Handeln zeigt, daß Sittlichkeit nicht da ist.[17]

Hieraus erwächst nun eine eigentümliche Schwierigkeit. Was ist Pflicht? Soll überhaupt pflichtmäßiges Verhalten möglich sein, so muß es ein absolutes Kriterium der Richtigkeit unserer Überzeugungen über die Pflicht geben, welches nicht selbst wieder eines neuen Beweises bedarf und so fort ins Unendliche. Wo ist ein solcher Punkt unmittelbarer Gewißheit zu finden? Nur da, wo alle Gewißheit und alles Sein im letzten Grunde wurzelt: in der reinen Ichform, welche den vernünftigen Kern unseres Wesens ausdrückt. Unser empirisches Ich muß sich mit unserem reinen in Übereinstimmung befinden, und diese Einstimmigkeit kündet sich an durch ein Gefühl der Gewißheit:[18] das Gewissen. Dieses kann nicht täuschen, weil dasjenige, was die Grundlage seiner Urteile bildet, die gemeinsame Substanz aller Menschen ist.[19]

Das Große und bleibend Gültige in dieser Lehre Fichtes liegt in dem nachdrücklichen Ernst, mit welchem die Gewissensentscheidung und das eigene Urteilen als unerläßliches Erfordernis des sittlichen Aktes aufgezeigt werden. Wieder

und wieder kommt Fichte darauf zurück, daß ausschließliche Bedingung jenes Gewißheitsgefühles das eigene Urteilen des Subjektes sei. Es folgt daraus, daß sich das Gewissen schlechterdings nicht durch Autorität leiten lassen darf, ohne sich selbst seinem Wesen nach aufzuheben; daß es keinen äußeren Grund und kein äußeres Kriterium der Verbindlichkeit eines Sittengebotes geben kann. Alle Verbindlichkeit entsteht durch Bestätigung unseres Gewissens; es ist absolute Pflicht, kein Gebot ohne eigene Untersuchung anzunehmen und absolut gewissenlos diese Prüfung zu unterlassen. Was nicht aus einer Bestätigung durch unser eigenes Gewissen hervorgeht, das ist unbedingt Sünde. Wer auf Autorität hin handelt, handelt sonach notwendig gewissenlos.

Sicherlich ist hier ein Lebensprinzip aller modernen Kultur, die innere Selbständigkeit des Individuums allen äußeren Gewalten und allen Autoritäten gegenüber, mit größtem Ernst und Nachdruck und in einer wahrhaft befreienden Weise ausgesprochen. Man fühlt in dem deutschen Philosophen etwas von jenem Geiste, der drei Jahrhunderte früher den Mönch Luther dazu getrieben hatte, der felsenfesten Autorität der römischen Kirche seine religiöse Subjektivität und sein Gewissen als eine andere und unbeugsame Norm entgegenzusetzen. Aber wie schwer sind anderseits doch die Bedenken, welche sich einer so ausschließlichen Betonung des formalen Gewissensprinzips in der Ethik entgegenstellen! Ohne Zweifel kann kein Verhalten im sittlichen Sinn gut genannt werden, welches nicht im Einklang mit dem Gewissen, d. h. aus persönlicher Überzeugung von seiner Richtigkeit und Güte, erfolgt. Aber läßt sich dies umkehren? Ist alles gut, was aus innerer Überzeugung eines Subjekts von seiner Güte getan wird? Spricht im sittlichen Urteil nichts anderes mit als diese Überzeugung? Freilich protestiert Fichte in der gleichen nachdrücklichen Weise gegen den Begriff eines irrenden Gewissens, wie es seinerzeit Kant getan hatte.[20] Würde man diesen Satz nur in dem Sinne verstehen dürfen, daß der Mensch allemal Gewißheit darüber habe, ob das, was er zu tun beabsichtigt, mit dem übereinstimmt, was er als seine Pflicht erkennt, so möchte derselbe noch annehmbar erscheinen — obwohl der Einwand

naheläge, daß doch die Fälschung des Intellekts durch Begierde und Wille zu den alltäglichsten Vorkommnissen gehöre und sich daraus mit Leichtigkeit eine Umbiegung des Urteils über das, was gut oder Pflicht ist, im Sinne dessen ergebe, was gewünscht wird. Aber Fichte ist weit entfernt, diese Einschränkung der Theorie vom nichtirrenden Gewissen mit voller Bestimmtheit vorzutragen. Er begründet die Unfehlbarkeit des Gewissens damit, daß es das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich sei, selbst Richter aller Überzeugung und keinen höheren Richter über sich anerkennend. Ja er schreibt an entscheidender Stelle dem Gewissen die Aufgabe und Fähigkeit zu, die praktische Gültigkeit der Prämissen zu prüfen, aus denen die Norm für das Verhalten im einzelnen Falle abgeleitet wird. Mißbilligt das Gewissen jene Prämissen, so sind sie vernichtet und es ist absolute Pflicht, sie aufzugeben. Jede Norm ist gültig nur unter der Voraussetzung, daß sie durch unser eigenes Gewissen bestätigt werde und nur aus dem Grunde, weil sie von ihm bestätigt wird:[21] Das sind Sätze, welche mit der bloß formalen Funktion des Gewissens, Richter zu sein über die Güte des Willens (im Kantischen Sinne) nicht vereinbar sind. Sätze, in welchen dem Gewissen aufs entschiedenste die Aufstellung oder doch mindestens die Prüfung der sittlichen Normen zugewiesen wird. Sobald es aber so gefaßt wird, muß die Behauptung, daß es ein unfehlbares Vermögen sei, den stärksten Zweifeln begegnen. Auch wenn der Mensch mit sich im reinen ist und nach dem, was er für seine Pflicht hält, handelt — ist es denn immer gewiß, daß seine Auffassung der Pflicht einwandfrei ist? Welch entsetzliche Taten können mit dem vollen Bewußtsein, nur die Pflicht zu wollen, getan werden und sind getan worden! Deutlich zeigt sich hier die Überspannung der Tendenz, im Sittlichen den Zusammenhang des Handelns mit dem Charakter, mit der Wesensbestimmtheit der Person festzuhalten, wofür Kants Seligpreisung des guten Willens das Leitmotiv gegeben hatte. Drohend erhebt sich hier von der Ethik des kategorischen Imperativs die Frage: Ist es wahr, ist es möglich, daß der Wille für sich allein, bloß dadurch, daß er sich als Pflichtwille, als sittlich-gehorsamer Wille weiß

und proklamiert, gut ist, ohne alle Rücksicht auf die Folgen, die bei seinem Tun sich ergeben? Die Konsequenz aber hat Fichte nicht gescheut, sondern ausdrücklich gezogen: die Berücksichtigung der Folgen unseres praktischen Verhaltens werden von ihm vollständig aus der ethischen Motivation ausgeschlossen (siehe S. 89). Sie gehören sozusagen auf ein anderes Gebiet, in ein anderes Ressort. Sie sind Sache der göttlichen Weltordnung, nicht menschlicher Erwägung. Unter der Voraussetzung, daß unser Handeln pflichtmäßig, d. h. mit dem Gewissen im Einklang ist, muß uns alles, was daraus folgt, zum Besten gereichen.

Von hier aus erscheint die von den Lobrednern des deutschen Idealismus oft so geringschätzig behandelte Ethik des Utilitarismus und Positivismus mit ihrer starken Betonung der sozialen Wirkungen als eine notwendige Ergänzung zu dieser formalistischen Gewissensethik, deren Bedeutung man um so weniger hätte verkennen dürfen, als bereits Hegel von seinem lebhaften Gefühl für den Staat und die historischen Voraussetzungen des Gemeinschaftslebens dazu geführt wurde, sich in der nachdrücklichsten Weise gegen die Herrschaft der bloßen Subjektivität in der Ethik zu erklären.

3. Materialprinzip der Ethik. Die Pflichtenlehre

Zu dieser bedeutsamen Wendung sind indessen schon bei Fichte selbst Ansätze vorhanden[22] und es ist interessant zu sehen, wie dieses System des subjektiven Idealismus, welches mit solcher Entschiedenheit die Souveränität des reinen Ich proklamiert, von den unaufheblichen Tatsachen des Lebens dazu gedrängt wird, das soziale Moment als die tiefste Wurzel des Sittlichen anzuerkennen. Da das Gewissen entweder nur die Reinheit der Absicht, die dem Gesetze konforme Güte des Willens, oder Richtigkeit der Normen, welchen sich der Wille unterordnen soll, zu prüfen hat, so bleibt immer noch die Frage zu beantworten: Woher diese Normen und was ist ihr Inhalt? Oder: Was ist im einzelnen Pflicht? Für den Durchschnittsmenschen ergibt sich die Antwort auf diese Frage von selbst dadurch, daß er Glied einer Gemeinschaft ist, in welcher sich

bestimmte sittliche Imperative historisch entwickelt haben. Die Erziehung führt ihn in diesen sittlichen Gemeinbesitz seines Volkes oder der Menschheit ein. Durch sie empfängt er die Prämissen für seine konkreten sittlichen Urteile; durch sie lernt er den Inhalt seiner Pflichten kennen (siehe u. 2. Abschnitt). Und zunächst wird von niemand mehr verlangt, als daß er mit reinem Willen diesen Imperativen gemäß handle. Aber Fichte hat nicht übersehen, daß doch auch ein Widerstreit zwischen diesen überkommenen, anerzogenen Imperativen und dem sittlichen Urteil des Individuums — seinem Gewissen, im Sinne der Darlegungen des vorigen Abschnittes — möglich ist. Dann kann von einer Unterordnung des Willens unter solche Prinzipien nicht die Rede sein und das Individuum würde völliger Rat- und Gewissenlosigkeit verfallen, wenn ihm nicht von anderer Seite ein Halt geboten würde. Hier muß die wissenschaftliche Ethik eingreifen, indem sie ihre Ergebnisse durch den Volkslehrer popularisiert und sie ist in der Lage, a priori bestimmen zu können, was das Gewissen überhaupt und in jedem Falle billigen werde.

Zu dieser grundlegenden Leistung führen folgende Überlegungen. Nur zufolge des praktischen Triebes sind, wie eingangs begründet worden, Objekte für uns da: darum sind alle vollständigen Erkenntnisse, bei denen man sich beruhigen kann, notwendig Erkenntnisse des Endzweckes der Objekte und diese Erkenntnisse sind zugleich diejenigen, welche vermöge der Billigung des Gewissens das moralische Betragen leiten. Der Inhalt des Sittengesetzes ist sonach kein anderer als der, jedes Ding nach seinem Endzweck zu behandeln. Ich soll ein selbständiges Ich sein: das ist mein Endzweck; und alles das, wodurch die Dinge diese Selbständigkeit fördern, dazu soll ich sie benutzen: das ist ihr Endzweck.[23]

Aus diesem Grundgedanken entwickelt sich die konkrete Pflichtenlehre Fichtes. Ihre Einteilung beruht auf der die Bedingungen der Ichheit erschöpfenden Betrachtungsweise derselben als Kausalität, Substanzialität und Wechselwirkung.[24]

Das Ich kann nur handeln durch seinen Leib. Alle Moralität ist sonach bedingt durch die Erhaltung und möglichste Vervollkommnung des Leibes; alle Pflege des Leibes bezogen

auf ihn als Werkzeug des sittlichen Handelns, nicht aber als Selbstzweck. Also Abwehr aller Askese auf der einen, alles Genusses um des Genusses willen auf der anderen Seite.

Das Ich muß zweitens notwendig Intelligenz sein, wenn es zur Idee eines Sittengesetzes gelangen soll. Dadurch ist das Bestehen des Sittengesetzes bedingt, nicht bloß, wie durch den Leib, die Kausalität desselben. Daraus ergibt sich die Forderung, das Erkenntnisvermögen als Vehikel des Sittlichen nach allen Kräften und mit völliger Freiheit zu entwickeln (weil ein materialer Gegensatz zwischen Erkenntnis und Sittengesetz nicht denkbar ist); und alles Nachdenken auf das Sittengesetz zu beziehen: die Pflicht, sich geistig zu bilden, zu forschen, an der Entwicklung unserer Intelligenz zu arbeiten.

Drittens endlich: das Ich, welches sich nur als Individuum setzen kann, befindet sich notwendig in Wechselwirkung mit anderen individuellen Ichheiten. Die Deduktion dieser Vielheit aus der Wissenschaftslehre und insbesondere auch aus dem Naturrecht übernehmend,[25] muß sich die Ethik begnügen, darauf hinzuweisen, daß es Bedingung des Selbstbewußtseins, der Ichheit, ist, wirkliche, vernünftige Wesen außer sich anzunehmen, weil ein geistiges Wesen nicht im isolierten Zustande vernünftig werden kann. Daraus folgt eine weitere Modifikation des Urtriebes nach absoluter Selbständigkeit, d. h. eine materiale Bestimmung der Moralität. Wenn meine Ichheit und Selbständigkeit überhaupt durch die Freiheit des anderen bedingt ist, so kann mein Trieb nach Selbständigkeit schlechterdings nicht darauf ausgehen, die Bedingung seiner eigenen Möglichkeit, d. h. die Freiheit des Anderen, zu vernichten. Dies bedeutet ein unbedingtes Gebot, ihn als selbständig zu betrachten und unter keinen Umständen als Mittel für meinen Zweck zu gebrauchen.

Hier wird nun freilich zu dem früher erörterten Formalprinzip der Sittenlehre Fichtes ein Materialprinzip, nämlich die Rücksicht auf bestimmte Zwecke, ergänzend hinzugefügt und es ergeben sich aus den von Fichte benutzten Kategorien der Kausalität, Substanzialität und Wechselwirkung die Grundlinien von Selbstpflicht und sozialer Pflicht. Aber man wird vor den schweren Gebrechen dieser Konstruktion nicht die

Augen schließen dürfen. Der Gedanke einer Mehrheit von nebeneinanderstehenden Individuen schwankt zwischen der Anerkennung einer ursprünglich gegebenen Tatsache und einer Deduktion aus dem Begriff des Selbstbewußtseins. Infolgedessen ist die Anerkennung der fremden Individualität durch das autonome Ich und der Rücksichten, welche sie diesem auferlegt, im letzten Grunde nicht bedingt durch die Anerkennung fremder Zwecke neben den eigenen, sondern durch die Rücksicht auf die fremde Freiheit als Bedingung der eigenen Selbständigkeit. Ob dieser Gesichtspunkt für sich allein ausreichend ist, um eine soziale Ethik sicher zu stützen, muß wohl als fraglich bezeichnet werden. An Stelle alles individuellen und sozialen Eudämonismus, welcher von Fichte ausdrücklich und mit den schärfsten Wendungen aus der sittlichen Betrachtungsweise ausgeschlossen wird, stellt er den Evolutionismus der Freiheit, die Entfaltung der Persönlichkeiten. Aber wie weit reicht das Bedingtsein meiner Freiheit durch die Freiheit der anderen? Was will man dem entgegnen, der sagt: „Eine Anzahl freier, selbständiger Individuen neben mir fördert mich; zu viele hemmen mich und heben meine eigene Freiheit auf.“ Die Freiheit ist ein zu leerer Begriff, um aus ihm das wundervolle Gefüge des sozialen Lebens zu entwickeln. Freiheit — gerade die im folgenden dargestellte Theorie der sozialen Ethik Fichtes zeigt es aufs deutlichste — ist nur ein Mittel, kein Zweck, wenigstens kein oberster Zweck.

Seine Theorie der sozialen Ethik hat Fichte an vielen verschiedenen Stellen vorgetragen: in der Form strengerer wissenschaftlicher Deduktion im System der Sittenlehre und im Naturrecht, im Geschlossenen Handelsstaat und in der späteren Staatslehre; im breiten Strom mächtiger, gehaltreicher Begeisterung in den populären Schriften, vor allem in den Reden an die deutsche Nation und in den Vorlesungen über die Bestimmung und das Wesen des Gelehrten. In diesen verschiedenen und aus verschiedenen Zeiten stammenden Schriften erscheint das allgemeine Problem der sozialen Ethik in wechselnder Beleuchtung: im Naturrecht und im Geschlossenen Handelsstaat werden vorwiegend die Bedingungen entwickelt,

unter welchen die Selbständigkeit aller einzelnen Individuen gegeneinander und gegen die Gesamtheit gesichert werden kann; in den „Reden“ und in den „Vorlesungen“ mehr die der geistigen Wechselwirkung und der gegenseitigen Steigerung in der Ausbildung dessen, was Fichte die Herrschaft der Vernunft als Ziel aller menschlichen Arbeit nennt.

Fichte entwickelt hier im großen und ganzen etwa folgende Theorie:

Die Selbständigkeit, die Herrschaft der Vernunft überhaupt, ist unser letztes Ziel: nicht bloß die einer individuellen Vernunft. Die Vernunft aber geht auf das eine Leben, das als Leben der Gattung erscheint. Darum muß jeder in Gesellschaft leben und in ihr für dies Ziel zu wirken suchen. Wer sich absondert, Leben und Sein und Selbstgenuß begehrt, nicht in der Gattung und nicht für die Gattung, der gibt diesen Zweck auf: seine Tugend ist keine Tugend, sondern nur ein knechtischer, lohnsüchtiger Egoismus. Ja, diese Betrachtungsweise tritt an einzelnen Stellen so in den Vordergrund, daß für Fichte die ganze Tugend darin aufgeht, sich selber als Person zu vergessen, und alles Laster darin liegt, an sich selbst zu denken.[26]

Mit voller Entschiedenheit verkündet er an Stelle der mystischen Kontemplation Spinozas die Philosophie der Tat:[27] nicht durch Einsiedlerleben, Absonderungen, bloße erhabene Gedanken und Spekulationen, sondern nur durch Handeln in der Gesellschaft und für sie, tut man der Pflicht Genüge, erfüllt der Mensch wahrhaft seine Bestimmung. Jeder soll diesen Zweck haben und, so gewiß er allgemeine moralische Bildung will, jeden Anderen zu bestimmen suchen, daß auch er sich diesen Zweck setze. Doch wenn die Gemeinschaft dieses Strebens das edelste und festeste Band ist, welches die Menschen miteinander vereinigt, so fehlt es daneben doch nicht an Trennendem. Jedes Individuum hat sein besonderes Ideal vom Menschen überhaupt und diese Ideale sind zwar nicht im Wesen, aber doch in den Graden verschieden. Jeder wünscht jeden anderen demselben ähnlich zu finden und ihn, wenn er ihn unter demselben findet, dazu emporzuheben.[28] Jeder wird und muß, wenn er nicht gewissenlos ist, die Über-

zeugung haben, daß seine Meinung richtig ist. Jeder wird sonach darauf ausgehen und ausgehen müssen, den anderen zu überzeugen, nicht aber sich von ihm überzeugen zu lassen. Jeder muß bereit sein, sich auf diese Wechselwirkung einzulassen. Wer sie flieht, etwa um in seinem Glauben nicht gestört zu werden, der verrät Mangel an eigener Überzeugung, welcher schlechthin nicht sein soll und hat daher nur desto größere Pflicht sich einzulassen, um sich welche zu erwerben.

Aber dies darf nichts anderes als ein Ringen der Geister sein. Wir sollen und wollen ja, jeder soviel an ihm ist, die Herrschaft der Vernunft befördern. Deren absolute Bedingung ist aber Freiheit. Darum kann es sich in diesem Ringen nur um Koordination, nicht um Subordination handeln; nur um Wechselwirkung, gegenseitige Einwirkung, gegenseitiges Geben und Nehmen, gegenseitiges Leiden und Tun. Wir dürfen vernünftige Wesen nicht als bloße Mittel zu unseren Zwecken behandeln, ist oben gesagt worden. Es gilt jetzt hinzuzusetzen: wir dürfen sie nicht einmal als Mittel für ihre eigenen Zwecke gebrauchen, d. h. sie wider ihren Willen weise, tugendhaft oder glücklich machen wollen — ganz abgesehen davon, daß alle solche Bemühungen notwendig vergeblich bleiben müssen, weil niemand gut und glücklich werden kann, außer durch seine eigene Mühe.[29]

Wie das letzte Ziel des Individuums (völlige Einstimmigkeit mit sich selbst und völlige Freiheit von allen Antrieben, die nicht in der Richtung einer vernünftigen Selbstgesetzgebung liegen) keine völlige Verwirklichung, sondern nur eine schrittweise Annäherung gestattet, so ist es auch mit dem letzten Ziel der Gesellschaft: völlige Einigkeit und Einmütigkeit unter allen möglichen Gliedern derselben, die vollendete Herrschaft der Vernunft, welche nur durch Vervollkommnung möglich ist. Gemeinschaftliche Vervollkommnung unser selbst durch die frei benutzte Einwirkung anderer auf uns und Vervollkommnung anderer durch Rückwirkung auf sie, als auf freie Wesen, ist unsere Bestimmung in der Gesellschaft.[30] Und dies erhabene Schauspiel, der tiefste Gehalt dessen, was wir Geschichte nennen, wäre seines eigensten Reizes beraubt, ein bloßer Mechanismus wie die übrige Natur, ohne die Freiheit. Das menschliche Leben

ist nicht eins geworden durch die Natur, damit es sich selber lebe zur Einheit und damit all die getrennten Individuen durch das Leben selber zur Gleichheit der Gesinnung zusammenschmelzen.[31] In diesem Sinne, nicht für Glückseligkeit und Genuß, ist es in jedem Augenblicke das beste.[32]

Über die Mittel und Wege dazu treffen wir bei Fichte mancherlei Schwankungen, die mit seinem in verschiedenen Perioden seiner Entwicklung verschiedenen Staatsbegriff zusammenhängen.[33] Dieser deckt sich ursprünglich mit dem Kantschen Begriffe des Rechtsstaates, welcher dann namentlich durch Wilhelm von Humboldts „Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen" seine schärfste Ausprägung erhielt. Nach dieser Auffassung wird der Begriff der Staatsfunktion nach innen durch den Schutz der Freiheitsrechte aller gegen alle erschöpft; der Staat ist eine Institution, welche durch äußere Mittel dafür zu sorgen hat, daß die Freiheit jedes einzelnen mit der aller anderen zusammenbestehen könne. Aber dieser Auffassung des Staates ist Fichte nicht treu geblieben. Sie war seiner gewaltigen organisatorischen Kraft schließlich doch zu leer, zu formalistisch. Und gerade an diesem Punkte enthüllt es sich, daß ihm die Vernunft, welche in der Menschheit realisiert werden soll, nicht bloß Freiheitsbetätigung ist, sondern bestimmte wünschenswerte Zustände, bestimmte Ideale bedeutet, die nur scheinbar aus dem Freiheitsbegriff abgeleitet werden, bei denen aber Wohlfahrts- und Entwicklungsprinzip, wenn auch in verdeckter Weise, die eigentliche Grundlage abgeben. So tritt schon sehr bald nach der Abfassung seines Naturrechts Fichtes Entwurf des Geschlossenen Handelsstaates und mit ihm ein sorgfältig durchdachtes sozialistisches Staatsideal hervor, welches dazu bestimmt ist, allen Staatsbürgern nicht nur die formale Freiheit und Schutz vor Vergewaltigung, sondern Eigentum, Arbeitsgelegenheit und Teilnahme an den Erträgnissen der Staatswirtschaft zu gewähren. Und in derselben Weise und getragen von dem gleichen Gedankenzuge tritt dem ganz auf der Unverletzlichkeit der persönlichen Freiheit aufgebauten Erziehungsideal, welches das System der Sittenlehre und die Vorträge über Wesen und Bestimmung des Gelehrten vertreten hatten und aus welchem eine individualisierende

Freiheit der Erziehungsmethoden unmittelbar folgen mußte, in den „Reden an die deutsche Nation" das Ideal des geschlossenen Erziehungsstaates an die Seite, welcher alle private Willkür in der Erziehung ebenso ausschließt, wie der geschlossene Handelsstaat das Sondereigentum an Kapital und Werkmitteln; welcher nur eine einheitliche Nationalerziehung in Staatsanstalten mit einem streng vorgeschriebenen Bildungsziel kennt und von welchem Fichte für die Erhebung des nationalen und indirekt des menschlichen Geistes das Größte erwartet.

Dieselbe wachsende Ungeduld, die Freiheit zu positiven Gestaltungen zu bringen, zeigt sich auch in dem Gegensatz zwischen der früheren Sittenlehre und den späteren Schriften in bezug auf Bedeutung und Recht der Individuen. Während jene ausdrücklich verlangt, daß jeder Mensch von jedem seiner Mitmenschen als Selbstzweck betrachtet werden soll, erklärt Fichte später, daß die Masse ein bloßes Werkzeug des „Künstlers" sei und nur erträglich und berechtigt, sofern sie sich der schöpferischen Individualität willig hingebe.[34]

---

2. Abschnitt

Gut und Böse. Genesis des Sittlichen im Menschen

1. Grenzen der Erklärung des menschlichen Handelns

Die vorstehenden Erörterungen haben Fichtes Ableitung des Sittlichen aus dem transzendentalen Gesichtspunkte, d. h. aus der reinen Ichform verfolgt, wobei, abgesehen von allen Zufälligkeiten der individuellen und empirischen Entwicklung, nur das Abstrakt-Allgemeine und von jedem Vernunftwesen als solchem notwendig Gültige dargestellt wurde. Sie haben aber eine Reihe von Fragen ungelöst gelassen, welche Leben und Erfahrung jeder Untersuchung der Prinzipien des Sittlichen notwendig aufdrängen. Vor allem die Tatsache, daß jene autonome Selbständigkeit, welche das innerste Wesen des Ich ausdrücken soll, durchaus nicht überall wirklich wird; mit anderen Worten:

das Nebeneinanderbestehen des Guten und Bösen. Um dies im Sinne Fichtes zu erklären, sind Kräfte sowohl für das eine wie für das andere vorhanden.[35] Die zurückhaltende Kraft ist die Trägheit, vis inertiae, das innerste Wesen der Natur. Was aber der ganzen Natur zukommt, muß auch dem Menschen, insofern er Natur ist, zukommen: das Widerstreben, aus seinem Zustande herauszugehen; die Tendenz, in dem gewohnten Geleise zu verbleiben; die Möglichkeit der Gewöhnung mit ihrem Segen, aber auch des Hanges und Schlendrians mit ihrem Fluche. So viel als immer möglich zu genießen und so wenig als immer möglich zu tun. Die Trägheit nennt Fichte darum auch das Radikal-Böse im Menschen.

Auf der anderen Seite aber ergibt sich unmittelbar aus Fichtes metaphysischen Grundannahmen das Vorhandensein einer Kraft der Selbsttätigkeit und Veredlung. Denn kein Mensch ist bloß Natur, träge Masse, und mechanisch von außen bestimmt; die Natur findet sich an ihm als Vernunftwesen und soweit er dieses ist, muß sich auch der Trieb nach freier Entwicklung, ja nach absoluter Selbstentscheidung in ihm regen.

Daß dieser Trieb im Menschen vorhanden ist, wenn auch ursprünglich (im geschichtlichen Sinne) durchaus nicht in seiner ethisch wertvollen Gestalt, das mögen auch den Skeptiker gewisse in ihrer Weise großartige Erscheinungen der Menschengeschichte lehren: Eroberungen und Religionskriege, Unterjochung der Leiber und Knechtung der Gewissen, welche weder aus dem Prinzip der Trägheit, noch aus dem Streben nach Genuß im gewöhnlichen Sinne zu erklären sind, sondern nur aus dem Streben nach unbedingter Herrschaft über alles Nicht-Ich.

Die ungeheure Macht, welche dieser Trieb im Leben der Menschheit geübt hat, beweist am besten die Realität des Höheren, welches aus ihm sich zu entwickeln vermag. Der Mensch hat weiter nichts zu tun, als jenen Trieb nach absoluter Selbständigkeit, der, als blinder Trieb wirkend, sehr unmoralische Erscheinungen hervorbringt, zum klaren Bewußtsein zu erheben, und dieser Trieb wird durch solche Reflexion sich in ein absolut gebietendes Gesetz verwandeln.

Den Durchschnittsmenschen freilich taxiert Fichte sehr niedrig, wie man aus dem Anhang zum ersten Abschnitt der Sittenlehre erkennt. Wie soll in ihm bei seiner eingewurzelten Trägheit diese Umwandlung entstehen? Jeder Mensch hat wohl die Kraft dazu; aber ihm fehlt das Bewußtsein derselben und der Antrieb, sie zu gebrauchen. Dieser Antrieb muß von außen kommen. Das Individuum muß sich selbst in seiner verächtlichen Gestalt erblicken und Abscheu vor sich empfinden; es braucht Muster, die es emporheben und ihm zeigen, wie es sein sollte. Hier erinnert Fichte an die ethische Mission der historischen positiven Religionen: Veranstaltungen, die vorzügliche Menschen getroffen haben, um auf andere zur Entwicklung des moralischen Sinnes zu wirken. Sie können nur geben, was dem gewöhnlichen Menschen fehlt: Selbsterkenntnis und Antrieb durch eine Autorität; nicht mehr. Denn alle Besserung und Erhebung hängt immerfort ab von der eigenen Freiheit; wer diese eigene Freiheit auch dann noch nicht braucht, dem ist nicht zu helfen. Positive Religion ist für den Durchschnittsmenschen daher so lange ganz unschädlich, als durch sie kein blinder Gehorsam erzwungen werden soll.

Wird nun aber gefragt, wie es denn möglich gewesen sei, daß in einzelnen Menschen jener moralische Sinn hervortrat, welchen sie bei keinem ihrer Zeitgenossen antrafen, so steht Fichte nicht an zu erklären, daß dies aus sogenannten natürlichen Ursachen nicht gedeutet werden könne und im Sinne einer solchen Betrachtung ein wahres Wunder genannt werden müsse. Er sucht von hier aus begreiflich zu machen, wie solche Menschen dazu kommen konnten, sich selbst als göttliche Werkzeuge zu betrachten und die Aufrüttelung ihres eigenen Wesens auf ein geistiges und intelligibles Wesen außer ihnen zurückzuführen. Mit vollem Recht, wenn sie unter „sich selbst“ ihr empirisches Ich verstanden; während dieser Vorgang philosophisch nur auf die Einheit der Vernunft in allem menschlichen Leben zurückgeführt werden kann. Freilich bleibt immer unerklärlich, weshalb gerade in diesem bestimmten Subjekt ein solches Genie zur Tugend sich finde. Dies kann auch nicht anders sein; denn begreifen heißt ein Denken und Wollen an ein anderes anknüpfen. Wo aber eine solche Vermittlung

möglich ist, da ist nicht Freiheit, sondern Mechanismus. Einen Akt der Freiheit begreifen wollen, ist ein Widerspruch. Wenn er begriffen werden könnte, wäre er nicht Freiheit.[36]

2. Psychologische Grundlage der sittlichen Erziehung

Die obigen Erörterungen Fichtes und die ihnen zugrunde liegenden Annahmen werden durch seine Theorie der Erziehung teils bestätigt, teils fortgebildet. Auch diese geht aus[37] von der Gegenüberstellung des Radikal-Bösen im Menschen, der Trägheit und Unlust zur Reflexion, und des ursprünglichen Wohlgefallens am Rechten und Guten um seiner selbst willen, welches schlechthin in allen Menschen ohne Ausnahme vorhanden und ihnen angeboren sein muß. Die gewöhnliche Annahme, daß der Mensch von Natur selbstsüchtig sei, auch das Kind mit dieser Selbstsucht geboren werde und daß es allein die Erziehung sei, die demselben eine sittliche Triebfeder einpflanze, gründet sich auf eine sehr oberflächliche Beobachtung und ist durchaus falsch. Aus Nichts läßt sich nicht Etwas schaffen und die noch so weit fortgesetzte Entwicklung eines Grundtriebes kann denselben doch nie zum Gegenteile von ihm selbst machen. Es wäre der Erziehung unmöglich, jemals Sittlichkeit in das Kind hineinzubringen, wenn die Anlage dazu nicht ursprünglich und vor aller Erziehung in demselben wäre.[38]

Durch Belohnungen und Strafen bringt man den Menschen nur dazu, gewisse Handlungen um gewisser Genüsse oder gewisser Unlustgefühle willen zu tun oder zu unterlassen, also die Befriedigung von Naturtrieben als den letzten Zweck seines Tuns anzusehen: d. h. man bestärkt ihn in seiner Unmoralität und tilgt die Ahnung wahrer Sittlichkeit aus. Man dressiert statt zu kultivieren. Ebensowenig läßt sich Moralität durch theoretische Überzeugung erzwingen; denn Überzeugung ist eine Handlung der Vernunft, welche durch einen Akt ihrer Selbsttätigkeit sich der Wahrheit unterwirft, nicht ein Leiden derselben. Überzeugung von Sätzen, die unseren Leidenschaften Abbruch tun, setzt einen herrschenden guten Willen schon voraus, und dieser kann sonach nicht selbst durch sie hervorgebracht werden.[39]

Es muß ein angeborenes Prinzip des Guten im Menschen geben. Spekulativ gesprochen, ist dasselbe natürlich nichts anderes, als jene Einheit der Vernunft in allen an ihr teilhabenden Individuen; denn jedes menschliche Leben ist ja nur Teil und Splitter des allgemeinen Lebens, welches Fichte auch das göttliche Leben nennt.[40] In der psychologischen Entwicklung des Kindes zeigt sich diese Einheit zunächst als der Trieb nach Achtung. Das dem Kinde in seinem Innern abgehende Bewußtsein stellt sich ihm äußerlich und verkörpert dar an dem Urteile der erwachsenen Welt. Bis in ihm selbst ein verständiger Richter sich entwickelt, wird es durch einen Naturtrieb an diese verwiesen. Dieses Vertrauen auf einen fremden und außer uns befindlichen Maßstab ist der eigentümliche Grundzug der Kindheit und Unmündigkeit, auf dessen Vorhandensein ganz allein die Möglichkeit aller Belehrung und aller Erziehung der nachwachsenden Jugend zu vollendeten Menschen sich gründet. Erst in der Erkenntnis geht diesem Triebe allmählich das Sittliche, Rechte und Gute, die Wahrhaftigkeit, die Kraft der Selbstbeherrschung auf. Der mündige Mensch hat nun den Maßstab seiner Achtung in ihm selber und will von anderen geachtet sein, nur inwiefern sie selbst erst seiner Achtung sich würdig gemacht haben; bei ihm nimmt dieser Trieb die Gestalt des Verlangens an, andere achten zu können und Achtungswürdiges außer sich hervorzubringen.[41]

So knüpft sich das sittliche Werden des Einzelnen an das im Geschlecht vorhandene Gute und umgekehrt: die persönlichen Vorzüge, welche die Natur dem Einzelnen gab, werden Eigentum des ganzen Geschlechtes. So ist die Menschheit in ihrem vollen begrifflichen Sinne ein beständig Werdendes und das eigentlich Treibende in ihr die Macht, mit welcher die Ideale in hervorragenden Individuen zum Durchbruch kommen.[42] Sie sind jene Lehrer der Völker, denen Fichtes Staatslehre zugleich das Recht der Herrschaft beilegt: die Träger eines Verstandes, den alle haben sollen und den der, welcher ihn hat, nicht bloß für sich hat und im eigenen Namen, sondern für alle mit; einer Herrschaft, in Wahrheit von Gottes Gnaden; nicht durch willkürliche Wahl, überhaupt nicht durch irgend eine äußerliche Anordnung, sondern sich

unmittelbar bewährend in einer schöpferischen, allen offenbaren Tat.[43]

Und in diesem Erziehungswerke der Menschheit hat auch der Staat seine Stelle; nicht als das Gefäß, welches den höchsten sittlichen Gehalt in sich trägt (wie ihn nachher Hegel auffaßte), sondern als der Zwingherr zum rechten äußerlichen Tun, welcher aber zugleich Zwingherr zur rechten Erziehung ist, um in dieser letzten Funktion sich selbst als den ersteren zu vernichten. Damit rechtfertigt er sein eigenes Tun, das vom Standpunkte der Sittlichkeit nur eine tyrannische Usurpation ist: er macht den Gezwungenen zu seinem Richter und zeigt ihm, daß er nur die Stelle der eigenen Vernunft in ihm vertreten habe.[44]

---

3. Abschnitt

Sittlichkeit, Religion und Glückseligkeit

1. Sittlichkeit ist Seligkeit

Wie bei Kant, so sind auch bei Fichte die Fragen nach dem Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit und dem Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Religion enge verbunden, so daß sie nur miteinander behandelt werden können.

Daß Fichte sich gegen jede Ableitung des Sittlichen aus dem Egoismus völlig ablehnend verhält, ist wohl schon aus den obenstehenden allgemeinen Erörterungen ersichtlich geworden. Für ihn wie für Kant ist der Begriff des Sittlichen nicht bloß da zu Ende, wo berechnende Motive persönlichen Vorteils die Entscheidung bestimmen, sondern schon da, wo irgend ein anderer Zweck und sei es der beste, welcher nicht Erfüllung des Sittengesetzes selbst ist, das Handeln leitet. Und da für ihn wie für Kant das Sittliche ganz und gar im innersten Heiligtum der Gesinnung beschlossen ist, so bekämpft er die Anhänger des selbstischen Systems auch nicht eigentlich mit Gründen, als vielmehr mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, ihren niederen Standpunkt zum allgemeinen Maßstabe des

Vermögens der Gattung zu machen.[45] Sie haben auf ihrem Standpunkte recht; aber sie können nicht urteilen über eine Welt der Hingebung, welche darum nicht minder wirklich ist, weil sie nie den Zugang zu ihr gefunden.

Was dann die „Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus“ über den theologischen Eudämonismus vorbringt,[46] ist vielleicht nicht eigentlich dialektisch, aber rhetorisch das stärkste, was je gegen diese Denkart gesagt worden ist; wuchtige Keulenschläge, gemischt mit der beißendsten Ironie. Wenn Fichte sich hier im glühenden Eifer der Polemik bis zu dem Satze fortreißen läßt: „Wer Glückseligkeit erwartet, ist ein mit sich selber und seiner ganzen Anlage unbekannter Tor; es gibt keine Glückseligkeit, es ist keine Glückseligkeit möglich; die Erwartung derselben und ein Gott, den man ihr zuliebe annimmt, sind Hirngespinste“ — so ist dies nur die äußerst schroffe, ja geradezu paradoxe Formulierung eines Satzes, auf dessen bestimmteste Hervorhebung in diesem Zusammenhange alles ankam, besagt aber, wie sogleich sichtbar werden wird, seinem Wortlaute nach mehr, als Fichtes eigentliche Meinung sein konnte. In demselben Sinne kämpft auch die „Anweisung zum seligen Leben“[47] gegen die Erklärung, „man wolle den Willen Gottes um seiner selbst willen, die Glückseligkeit nur nebenbei“; nicht minder gegen die Verlegung der Seligkeit in eine andere Welt. Was sollte damit auch gewonnen sein? Nur die objektive Beschaffenheit der Welt als der Umgebung unseres Daseins könnte im Jenseits anders sein: jede Seligkeit aber, welche davon abhängt, ist nur ein sinnlicher Genuß. „Es ist nur ein Wahn eines gewissen, sich auch christlich nennenden Systems, daß durch das Christentum die sinnliche Begier heilig gesprochen und einem Gott ihre Befriedigung aufgetragen werde.“

Aus diesen Äußerungen ersieht man, daß die Glückseligkeit, gegen welche sich jene heftige Polemik Fichtes richtet, begrifflich von dem, was er in anderem Zusammenhang genauer als „Seligkeit“ bezeichnet, wesentlich verschieden ist. In dem bekämpften Begriffe der Glückseligkeit ist neben dem sinnlichen Elemente, neben dem Gedanken an einen Zustand des Genusses, immer die Idee eines Zweckes enthalten, zu welchem

die Sittlichkeit als Mittel gedacht wird, man mag jenen Zweck in eine so weite Ferne versetzen, als man will. Seligkeit dagegen in Fichtes Sinne bedeutet nichts anderes denn jene absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, jene gänzliche Befreiung von aller Abhängigkeit, welche früher als das Wesen des Sittlichen beschrieben worden ist.[48]

Dieser Gedanke, von Fichte schon in seinem vielangefochtenen Aufsatze „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung", sowie in der ihn ergänzenden „Appellationsschrift" klar entwickelt und später namentlich in der „Anweisung zum seligen Leben" mit hinreißender Begeisterung ausgesprochen, richtet sich nicht nur gegen den gewöhnlichen theologischen Eudämonismus, sondern auch gegen Kant, während er sich der Auffassung Spinozas auf das Entschiedenste nähert. Kant war an dem Irrtum haften geblieben, die Seligkeit des sittlichen Menschen von den äußeren Bedingungen seines Daseins abhängig zu machen und, da diese hinieden niemals den strengen Naturgesetzen zu entziehen und rein nach dem Maße sittlicher Würdigkeit zu gestalten sind, diesen Einklang zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit in einer intelligiblen Welt durch die Tätigkeit Gottes hervorbringen zu lassen. Dies hängt enge zusammen mit jener ebenfalls von Fichte bekämpften rigoristischen Auffassung des Sittengesetzes bei Kant, welche dasselbe im Gegensatz zu aller Neigung, aller Liebe und allem Bedürfen stellte und dem Menschen als ein Höchstes nur so viel zugestehen wollte, daß er dem Gesetze gerade Genüge tun könne. Fichte sucht sie zu überwinden[49] durch eine höhere Ansicht, nach welcher das sittliche Individuum als nicht bloß dem Gesetze unterworfen, sondern vielmehr den Inhalt desselben als ein Neues und schlechthin nicht Vorhandenes freitätig schaffend erscheint. Indem es durch die höchste Freiheit seine eigene Freiheit und Selbständigkeit aufgibt und sich völlig dem Wirken in der Idee und für die Idee hingibt, erwächst eben durch diese Erfüllung seines Wesens mit höchstem Lebensgehalt ein unendlicher Selbstgenuß, eine Seligkeit, die keiner Gunst der Umstände bedarf, die auch nicht im eigentlichen Sinne erworben oder verliehen werden kann. Der Mensch braucht nur das Hin-

fällige und Nichtige, welches ihn umgibt, fahren zu lassen, worauf sogleich das Ewige mit all seiner Seligkeit zu ihm kommen wird. Ausdrücklich verwahrt er seine Philosophie gegen den Vorwurf, sie wolle die finstere Sittenlehre der Selbstkreuzigung und Ertötung erneuern; für das Leben in der Idee gebe es keine Selbstverleugnung und keine Aufopferung: das zu verleugnende Selbst und die Objekte des Opfers sind ihm entrückt; es heischt nur, daß man hinwerfe, was keinen Genuß gewährt und dafür eintausche Lust, Liebe und Seligkeit. „Seligkeit ist Ruhen und Beharren in dem Einen: Elend ist Zerstreutsein über das Mannigfaltige und Verschiedene; sonach ist der Zustand des Seligwerdens die Zurückziehung unserer Liebe aus dem Mannigfaltigen auf das Eine“.[50] Derjenige, welcher die Seligkeit in etwas anderem sucht, dem kann sie in der ganzen Unendlichkeit aller künftigen Leben nicht näher gebracht werden. Wer aber diesen Weg wandelt, dem beginnt sie schon hienieden und auch drüben ist sie in keiner anderen Art und Weise möglich, als sie diesseits in jedem Augenblick beginnen kann. „Durch das bloße Sichbegrabenlassen,“ setzt Fichte mit beißendem Spotte hinzu, „kommt man nicht in die Seligkeit“.[51]

Daß diese Gedanken in dem johanneischen und (dürfen wir heute hinzusetzen) bereits dem philonischen Begriffe des Gottesreiches in unübertrefflicher Lauterkeit und Reinheit, wenn auch nicht in Gestalt wissenschaftlicher und systematischer Ableitung vorhanden seien und durch alle Perioden der christlichen Entwicklung ihre Anhänger gehabt haben, wenn sie auch von der herrschenden judaisierenden Kirche größtenteils verkannt und verfolgt wurden, wird von Fichte mit Recht betont.[52] Fraglicher ist, wenn er die wissenschaftliche Begründung und Ableitung, zwar nicht in Absicht der Versuche, aber des Gelingens, als sein und seines großen Vorgängers eigenstes Werk bezeichnet. Wir haben unter diesem „großen Vorgänger“ wohl keinen anderen als Kant zu verstehen; dürfen uns aber nicht verhehlen, daß in diesem Zusammenhange eine Erwähnung Spinozas wohl besser am Platze gewesen wäre als die Kants und Jakobis, welchen letzteren eine andere Stelle als „zuweilen an diese Region streifend“ nennt.[53]

2. Das Sittliche als absoluter Selbstzweck

Aus dieser Fassung des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit ergeben sich nun auch für die Stellung des Sittlichen zum Zweckbegriffe tiefgehende, für das Verständnis der Fichteschen Lehre unentbehrliche Konsequenzen.

Seligkeit erwächst nur aus der völligen Hingabe an die sittliche Idee; diese selbst aber ist nur da zu finden, wo kein Gedanke an die möglichen Folgen des Handelns in der Sinnenwelt die reine Erfüllung der Pflicht trübt. Diese Folgen müssen uns völlig gleichgültig sein, wie sie auch scheinen mögen:[54] die innere Sanktion des Sittlichen bleibt von ihnen unberührt. Der sittliche Mensch weiß unmittelbar, so gewiß als er irgend etwas weiß und so gewiß als er von sich selbst weiß, daß es eine feste Ordnung gebe, nach welcher notwendig die reine moralische Denkart selig macht, sowie die sinnliche und fleischliche unausbleiblich um alle Seligkeit bringt — eine Ordnung, die der Sinnenwelt geradezu entgegen ist; indem in letzterer der Erfolg davon abhängt, was geschieht; in der ersteren davon, aus welcher Gesinnung es geschieht. In diesem Sinne hatte schon die Schrift „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ es das absolut Erste aller objektiven Erkenntnis genannt, daß es eine moralische Weltordnung gebe, wonach jede wahrhaft gute Handlung notwendig gelingt, jede unsittliche unfehlbar mißlingt und daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten gereichen.

Das sittliche Verhalten hat also notwendig einen Zweck und Folgen; aber diese Folgen der Moralität endlicher Wesen können nur unter der Bedingung eintreten, daß sie selbst nicht gewollt werden, d. h. kein Motiv des Wollens abgeben, sondern nur die Erkenntnis befriedigen, welcher ein Wollen vernunftwidrig erscheinen müßte, das in einer bestimmten Verfassung sein soll, ohne weiteren Zweck und Folge. So denkt schlechthin jeder Mensch, der sich nur zur Moralität der Gesinnung erhebt, vielleicht ohne sich dessen je bewußt zu werden und ohne willkürlichen Entschluß, sich eine Folge zur Moralität hinzu. Aber die Reinheit des Pflichtmäßigen wird

dadurch nicht getrübt, die Sittlichkeit durch keinen Beigeschmack des Eudämonismus entstellt. Der zu erreichende Zweck ist eben kein Genuß, sondern die Behauptung der der Vernunft gebührenden Würde.[55]

Schroffer vielleicht als an irgend einem anderen Punkte zeigt sich hier die völlige Ablösung der Fichteschen Ethik vom Zweckbegriff. Gewiß ist der Imperativ: „Strebe nach dem Glück der Gewissensruhe durch pflichtmäßiges Handeln" ebenso ethisch berechtigt wie psychologisch begründet. Aber ihn zur einzigen Richtschnur zu machen, wäre doch nur dann möglich, wenn die Frage: Was ist das Rechte? Was ist Pflicht? absolut, ohne Möglichkeit eines Zweifels, mit völlig überwiegender Gewißheit und Autorität, feststünde. Wer kann sich erkühnen, solches zu behaupten; im Besitze solcher Gewißheit den Menschen von jedem Ausblick nach den Wirkungen seines Handelns in der äußeren Welt zu entbinden? Nicht einmal die religiöse Ethik ist dazu imstande; weil auch sie, trotz ihrer absoluten Sittengesetze, den Konflikt verschiedener Imperative im gegebenen Falle nicht aus der Welt schaffen kann und jede Wahlentscheidung zwischen verschiedenen Pflichten nur durch teleologische Erwägungen herbeizuführen ist.

3. Die philosophische Gnadenlehre

Im übrigen stellt Fichte das in aller bisherigen theologischen oder theologisierenden Ethik hergebrachte Verhältnis zwischen Religion und Sittlichkeit auf den Kopf. Nicht die Religion ist das die Sittlichkeit Begründende; denn so ergäbe sich nur eine entnervende Glückseligkeitslehre und ein verächtlicher Götze;[56] sondern aus der sich vollendenden Sittlichkeit wächst die religiöse Gesinnung als ihre Bekrönung heraus. Moralität und Religion sind in diesem Sinne für Fichte unmittelbar eins; beide ein Ergreifen des Übersinnlichen; die erste durch Tun, die zweite durch Glauben. Religion ohne Moralität ist Aberglaube, der den Unglückseligen mit einer falschen Hoffnung betrügt und ihn zu aller Besserung unfähig macht.[57] Sittlichkeit ohne Religion, obwohl für

die praktischen Zwecke des Lebens vollkommen ausreichend, bleibt ein blinder Gehorsam, der den Menschen zwar nicht durch bloßen Naturtrieb, sondern durch einen Vernunftbegriff, aber immer noch sozusagen mit verbundenem Auge, seiner Bestimmung zuführt. Hier tritt die Religion ein, welche sich auf dem bereits geschilderten Wege aus der echten Sittlichkeit entwickelt. Sie eröffnet dem Menschen die Bedeutung des einen, ewigen Gesetzes; der Religiöse begreift dieses Gesetz und fühlt es in sich lebendig als das Gesetz der ewigen Fortentwicklung des einen Lebens. Religion treibt den Menschen schlechterdings zu nichts, was er nicht auch außerdem getan hätte. Aber sie vollendet ihn innerlich in sich selbst, macht ihn durchaus einig mit sich selbst und durchaus frei, durchaus klar und selig, mit einem Worte: sie vollendet seine Würde.[58]

Aber wenn auch der Mensch durch die Sittlichkeit notwendig hindurch muß, ehe er zur Religion kommen kann, so ist von dem höchsten Standpunkte der Weltbetrachtung aus der Mensch in diesem Zusammenhange doch nicht wahrhaft handelnd, d. h. schöpferisch. Sittlichkeit ist die Selbständigkeit der Vernunft als frei bewußter im Individuum; aber nur im Individuum ist die Vernunft ein Werdendes; hinter diesem Werden und als die eigentlich treibende Kraft in ihm steht das Sein der allgemeinen Vernunft. Es gibt für diese Anschauung durchaus kein Sein und kein Leben, außer dem allgemeinen, dem Träger und innersten Grunde alles Individuellen, welches Fichte auch das göttliche Leben nennt. Dieses Sein wird im Bewußtsein auf mannigfaltige Weise verhüllt und getrübt; frei aber von jenen Verhüllungen tritt es wieder heraus in dem Leben und Handeln des gottergebenen Menschen. In diesem Handeln handelt nicht der Mensch, sondern Gott selber in seinem ursprünglichen inneren Sein und Wesen ist es, der in ihm handelt und durch den Menschen sein Werk wirkt.[59] Von diesem Gesichtspunkte aus (und schon eine frühere Betrachtung hatte denselben nahe geführt) kann sich der natürliche Mensch nicht durch eigene Kraft zum Übernatürlichen erheben; die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft im Menschen ein selbständiges und persönliches Leben sich verschafft und vermittels desselben die Welt außer diesem persönlichen Leben

nach sich gestaltet. Dieses sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der Idee im Menschen stellt sich dar als Liebe — zuvörderst, der Wahrheit nach, als Liebe der Idee zu sich selber, sodann, in der Erscheinung, als Liebe des Menschen für die Idee[60] — die Religion in doppelter Ansicht: als subjektiver Glaube und als objektive Weltmacht.

So schließt ein System, welches mehr als irgend ein anderes den Menschen an seine Selbständigkeit gewiesen und die Selbstgewißheit seines vernünftigen Ich zum Grundstein aller Überzeugungen gemacht hatte, mit dem Ausblick auf einen geheimnisvollen Zusammenhang, welcher den Einzelnen mit allem Höchsten und Besten, was ihm gelingen mag, nur als Glied einer Reihe, nur als Werkzeug in der Entwicklung des einen unendlichen Lebens gelten lassen will. Das Reich der Vernunft und der sittlichen Autonomie ist zugleich ein Reich der Gnade: darin spiegelt Fichtes System das uralte Doppelantlitz aller sittlichen Erfahrung, das Schlußwort alles tiefsten Nachdenkens über die Gründe des Werdens in der Welt, treuer als irgend ein anderes. Wir fühlen uns frei und zugleich gebunden; wir dürfen und müssen der eigenen Kraft vertrauen, und müssen, wenn wir ehrlich sein wollen, diese Kraft selbst, die uns zum Gelingen leitet, als eine geheimnisvolle Gabe anstaunen; wir wissen, daß alles, was an Vernunft, Klarheit, Güte und Schönheit auf Erden existiert, unser Werk ist und niemandes Anderen sein kann und wüßten doch nicht, wie Vernunft und Schönheit zu schaffen, wenn nicht ein Etwas in uns, eine Natur, die wir uns nicht gegeben, uns ihren Zaubermantel liehe.

Man kann die Menschheit und ihre geschichtliche Arbeit vollkommen begreifen, wie der Positivismus tut, auch ohne immer jenes geheimnisvolle Band vor Augen zu haben, das sie mit dem innersten Grunde des Seins verknüpft; aber ein Etwas bleibt unausgesprochen im Hintergrunde, was keine abschließende Weltformel wird entbehren können. Es kann in dieser Welt nichts werden, was nicht in ihrem Wesen angelegt und begründet ist: und eine Welt, in der ein Reich bewußter Vernünftigkeit möglich ist, muß Vernunft zu ihrem Grundbestande zählen dürfen.

IV. Kapitel

Der spekulative Idealismus

1. Abschnitt

Hegel

1. Allgemeines Verhältnis des Systems zur Ethik

Für die Ethik des kategorischen Imperativs waren die Tatsachen des sittlichen Bewußtseins das Erste und Ursprüngliche gewesen, der Punkt unmittelbarer Gewißheit, von wo ausgehend man sich zur Ahnung eines in diesen Erscheinungen wirkenden Höheren, Göttlichen erhob. Schon bei Fichte war so das Sittliche ein Doppeltes geworden: Gestaltung eines Göttlichen durch freie Vernunfttätigkeit des Ich und Einsenkung der Idee in das Individuum; ein Wechselleben des Einzelnen mit dem Leben der Vernunft. Schelling, ursprünglich ganz auf dem Boden der Wissenschaftslehre stehend und mit ihr von den Tatsachen des Selbstbewußtseins ausgehend, hatte mit seiner Identitätsphilosophie den Standpunkt im Absoluten genommen und dadurch der Ethik des kategorischen Imperativs noch mehr die Wendung auf Spinoza hin gegeben,[1] als dies in Fichtes späteren Arbeiten bereits der Fall war. Aber das Interesse an der Ethik als selbständiger Wissenschaft tritt bei Schelling erst hinter die Ausarbeitung der Naturphilosophie, später, unter dem Einflusse Baaders, hinter seine theosophische Spekulation zurück. Der Ausblick der Philosophie auf das Absolute, welches den Zentralbegriff des ganzen Systems darstellt, ist Hegel[2] mit

Schelling gemein. Es ist nicht Aufgabe dieser Darstellung, zu zeigen, wie sich aus dem leitenden Gedanken des Identitätssystems, der Gleichung zwischen Realem und Idealem, Hegels Panlogismus entwickelt hat, indem an Stelle der Naturseite des Absoluten, die bei Schelling besonders hervorgetreten war, die geistige oder logische Seite in den Vordergrund tritt. So wird das Identitätssystem zum Panlogismus, zum System der sich selbst entwickelnden und sich selbst begreifenden Vernunft, die Natur zu einem aufgehobenen Moment dieser Entwicklung, deren wahre Substanz der Geist und zwar der absolute Geist ist. Ausdrücklich bezeichnet von diesem Standpunkte aus auch Hegel „Gotteserkenntnis" als die Aufgabe der Philosophie, die Philosophie als Theologie, weil Gott die absolute Wahrheit ist und insofern nichts anderes der Mühe wert gegen Gott und seine Explikation.[3] Aber dies bedeutet bei Hegel nur den höchsten idealen Gesichtspunkt, unter welchen alle einzelnen Erkenntnisse und Gedanken gerückt werden; das letzte Ergebnis, mit welchem die Philosophie abschließt. Nicht durch irgendein mystisches Schauen und Erleben, nicht mit Hilfe irgendwelcher Glaubensvorstellungen, sondern nur durch das schärfste und klarste Erfassen des gesamten Weltinhalts seiner begrifflichen Form nach kann diese Gotteserkenntnis gewonnen werden. Anderseits aber ist für Hegel teils durch die historischen Voraussetzungen seines Philosophierens, teils durch die Ergebnisse desselben das Absolute als Geist der Punkt zentraler Gewißheit geworden, während Kant und Fichte mühsam und zaghaft aus den Umzäunungen ihrer kritischen Philosophie heraus nach einem solchen Ausblick ins Transzendente strebten, für welchen ihnen die Tatsachen des sittlichen Lebens die wichtigsten Hilfen zu bieten schienen. Daraus aber ergibt sich alsbald eine ganz veränderte Stellung des Sittlichen im Aufbau des Systems. Für Kant und Fichte war es der Schlüssel gewesen, der den Zugang zu einer höheren Welt öffnete; für Hegel wird es ein Produkt des gesellschaftlichen Lebens, Voraussetzung und Werkzeug der Kultur, während die höchsten Inhalte des Daseins in Kunst, Religion und Philosophie zur Darstellung kommen.[4] Nur diese sind Ge-

fäße des absoluten Geistes, in welchen sich die höchste Fülle des Seins erschließt.

Das eindringende Studium der Entwicklung Hegels, an welches man in neuerer Zeit herangetreten ist,[5] hat allerdings gezeigt, daß diese ausgeprägte Position Hegels nicht seine ursprüngliche gewesen ist. In seiner Jugendperiode, d. h. vor dem Erscheinen der Phänomenologie, wirkt die zentrale Stellung, welche Kant und Fichte der Ethik gegeben hatten, merklich nach. Der erste Entwurf eines „Systems der spekulativen Philosophie", welcher um die Wende des Jahrhunderts (zwischen 1799 und 1802) entstanden ist, nennt den dritten Hauptteil des Systems, welcher die gesamte Geistesphilosophie ausmachen sollte, die Wissenschaft der Sittlichkeit oder Ethik. Hier kommt allerdings noch gar nichts von der späteren Geistesphilosophie Hegels vor; wohl aber erscheint schon hier als der wesentliche Inhalt dieses Systems der Sittlichkeit das Recht im weitesten Sinne. Das staatlich organisierte Volk ist der reale Inbegriff der Sittlichkeit.[6] Von dieser fundamentalen Anschauung seiner Frühzeit, welche Hegel aus der Vorstellung des sittlichen Lebens der klassischen Völker gewonnen hatte, ist er im Grunde nie wieder abgegangen. Nur hat Hegel in der Folge die Vorstellung, daß das Sittliche die letzte und höchste Manifestation des Geistes sei, aufgegeben und die Wertung des Sittlichen durch eine ihm übergeordnete spekulative Behandlung von Kunst und Religion ergänzt. Aber die Auffassung des Sittlichen selbst als einer objektiven Lebensordnung der Völker, welche sich im Staate ausprägt und verwirklicht, hat Hegel immer festgehalten. Und so ist es charakteristisch, daß die einzige Arbeit Hegels, welche ausdrücklich der Ethik gewidmet ist, das „System der Sittlichkeit" keine Ethik ist, sondern eine Sozialphilosophie, eine „Politik", nach platonischem und aristotelischem Muster; und daß er auch später, als das System vollständig ausgebildet war, keine Ethik, sondern eine „Rechtsphilosophie" geschrieben hat und dort die eigentlich ethischen Fragen als Momente eines Begriffes behandelt, welchen jene dem Sittlichen entweder untergeordnet oder vollständig von demselben getrennt hatten. Es hängt mit diesem Umstande zusammen,

daß Hegels Ethik, obwohl reich an glänzenden Gedanken und weiten Ausblicken im einzelnen, durchaus nicht die sorgfältige Gliederung und die umfassende Berücksichtigung des gesamten tatsächlichen Materials aufweist wie andere Teile des Systems und eigentlich erst in der Schule Hegels die formelle Durchbildung empfangen hat, welche der damalige Bestand der Wissenschaft forderte. Dies ist vorzugsweise das Verdienst von Rosenkranz,[7] welcher in seinem „System der Wissenschaft“ der Enzyklopädie Hegels den inhaltlich reichsten und formal abgerundetsten Ausdruck gegeben und insbesondere die Ethik durch Vervollständigung der Einzelbestimmungen und Verbesserung der bei Hegel in vielfachem Schwanken befindlichen Gliederung erst zu dem gemacht hat, was sie auf dem Boden des Systems werden konnte.

Da es der Plan dieser Darstellung ausschließt, Hegel auf das rechts- und staatsphilosophische Gebiet zu folgen, so ist im folgenden der Versuch gemacht worden, die bei Hegel vorhandenen Ansätze und Grundlagen zu einer ethischen Theorie im engeren Sinne darzustellen — ein Unternehmen, welches ebenso den Zusammenhang Hegels mit seinen Vorgängern, namentlich Kant und Fichte, wie die Differenzpunkte ans Licht stellen wird.[8]

2. Theorie des Willens

Wie Kant und Fichte, so beginnt auch Hegel die Ethik mit dem Begriffe des Willens; wie für diese Denker ist auch für ihn derjenige Wille, um welchen sich's in der Ethik handelt, der vernünftige, der von der Intelligenz getragene, der im Denken sich erfassende Wille. Im schärfsten Gegensatze zu der antirationalistischen Willenstheorie, die Schopenhauer entwickelt, ist für Hegel wie für jene Vorgänger das Denken die Substanz des Willens: so daß ohne Denken kein Wille sein kann und der ungebildete Mensch nur insofern Willen hat, als er gedacht hat; das Tier dagegen, weil es nicht denkt, überhaupt keinen Willen zu haben vermag. Aber diese Einheit von Wille und Denken, welche Hegel ganz im Sinne der Kant-Fichteschen Philosophie als Freiheit bezeichnet, ist

nichts Ursprüngliches, sondern wird erworben durch eine unendliche Vermittlung, durch Zucht des Wissens und Wollens. Denn die Freiheit ist als Sittlichkeit dies, daß der Geist nicht subjektive, d. h. eigensüchtige Interessen, sondern allgemeinen Inhalt zu seinen Zwecken hat, sich als ein in sich Unendliches erfaßt; solcher Inhalt ist aber nur im Denken und durchs Denken; und so erklärt es Hegel geradezu für absurd, aus Rechtlichkeit und Sittlichkeit das Denken ausschließen zu wollen.[9]

In gewissem Sinne gehört Freiheit zur Natur des menschlichen Willens, wie die Schwere zur Natur des Körpers: er ist imstande zwischen Neigungen, Trieben, Begierden wählen zu können; er ist Willkür. Mit allem Nachdruck aber kämpft Hegel dagegen, die Willkür als die Freiheit des Willens anzusehen. Die Willkür ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu sein, vielmehr der Wille als der Widerspruch. Denn die Wahl liegt in der Unbestimmtheit des Ich und in der Bestimmtheit eines Inhalts, der als ein vorgefundener von außen kommt. Der Mensch ist also abhängig von diesem Inhalt und indem mit dieser Abhängigkeit gerade das formelle Element der Selbstbestimmung, des Beschließens, zusammengeht, ergibt sich der Widerspruch, der in der Willkür liegt. Der gewöhnliche Mensch glaubt frei zu handeln, wenn ihm willkürlich zu handeln erlaubt ist; aber gerade in der Willkür liegt, daß er nicht frei ist.[10]

Die Willkür ist also jene Freiheit, welche schon Hegel selbst und nach ihm Schopenhauer als die Freiheit bezeichnet hat, daß man tun könne, was man wolle. Sie ist keine Freiheit des Willens, sondern des Tuns; und auf die Schopenhauersche Frage, ob man denn auch wollen könne, was man will, hat schon Hegel die Antwort gegeben, indem er, mit dem Determinismus völlig einstimmig, der Gewißheit jener abstrakten Selbstbestimmung den Inhalt entgegensetzt, der als ein vorgefundener nicht in ihr enthalten ist und ihr daher von außen gegeben wird, so daß die Willkür, wenn sie die Freiheit sein soll, eine Täuschung genannt werden muß.

Der wirklich freie Wille ist die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes; ist der Wille, der durch das Denken

sich selbst Richtung und Ziel gibt, dessen Gegenstand er selbst ist und bei dem somit jedes Verhältnis der Abhängigkeit von etwas anderem hinwegfällt: Wille als freie Intelligenz.

Diese Auffassung des Freiheitsbegriffes, zu welcher sich zu erheben Schopenhauer durch seine absolute Trennung von Wille und Verstand verwehrt war, zeigt Hegel völlig auf dem Boden einer gemeinsamen Überzeugung mit Spinoza, Leibniz und Fichte; ja sieht man genauer zu, so wird man sie selbst von einem Hauptgedanken Herbarts, den dieser unzähligemale gegen den spekulativen Idealismus wiederholt hat, nicht allzu weit entfernt finden, wobei natürlich Leibniz die vermittelnde Brücke bildet. Daß Wille nicht von Wille das Gesetz empfangen könne, daß innerhalb der Willenssphäre wohl stärkerer und schwächerer, aber nicht höherer und niederer Wille sich gegenüberstehen, daß sittliche Unterscheidungen nicht eigentlich vom Willen selbst, sondern von Urteilen begründet werden, hat Herbart oft als seine Überzeugung ausgesprochen. Aber liegt hierin eine wesentlich andere Anschauung des psychologischen Grundverhältnisses, als sie Kant in dem Begriffe der praktischen, d. h. als Wille sich betätigenden Vernunft, Fichte in dem Begriffe der sich selbst bestimmenden Intelligenz, Hegel in dem sich mit dem Begriffe erfüllenden und zur Allgemeinheit sich erhebenden Willen ausgesprochen haben? Freiheit und Sittlichkeit sind nur möglich durch die Ineinsbildung von Intelligenz und Wille: das ist die Überzeugung, in welcher alle Richtungen des deutschen Idealismus übereinkommen, wie verschiedene Formen die Darstellung und Begründung dieses Gedankens auch angenommen haben mag.

3. Das Sittliche, die Triebe und die Glückseligkeit

Wie in der Fassung des Willensbegriffes, so zeigt sich auch im Glückseligkeitsbegriffe bei Hegel ein unverkennbares Ablenken von den Künsteleien Kants zu einer gesunderen Theorie, obwohl auch er sich aus dem Banne der herrschenden Vorliebe für das rein Logische noch nicht ganz loszuringen vermochte.[11]

„Jede Handlung," so definiert die Enzyklopädie, „ist ein Zweck des Subjekts, und ebenso ist sie seine Tätigkeit. Nur durch dies, daß das Subjekt auf diese Weise auch in der uneigennützigsten Handlung ist, d. h. durch sein Interesse, ist ein Handeln überhaupt."

Es ist daher ebenso unrichtig, den Trieben und Leidenschaften die schale Träumerei eines Naturglücks gegenüberstellen zu wollen, als die Pflicht um der Pflicht willen. Denn Trieb und Leidenschaft sind nichts anderes als die Lebendigkeit des Subjekts, mit welcher es selbst in seinem Zwecke und dessen Ausführung ist; und dieses Moment der Einzelheit muß in der Ausführung auch der objektivsten Zwecke seine Befriedigung erhalten. Das Sittliche betrifft den Inhalt, der als solcher das Allgemeine, ein Untätiges ist und an dem Subjekt sein Betätigendes hat. Daß er diesem immanent ist, ist das Interesse; wenn er die ganze wirksame Subjektivität in Anspruch nimmt, die Leidenschaft; aber beide dürfen mit der Selbstsucht nicht verwechselt werden; denn diese zieht ihren besonderen Inhalt dem allgemeinen objektiven Inhalt vor.[12]

Ganz wie Fichte erklärt darum auch Hegel, daß man den Inhalt der gesamten Ethik und Rechtsphilosophie nach allen seinen einzelnen Momenten auf die menschlichen Triebe begründen und aus ihnen das vernünftige System der Willensbestimmung hervorgehen lassen könne.[13] Da sich aber in einem Subjekte viele Triebe befinden, die sich notwendig gegenseitig einschränken müssen, so tritt dieser Vielheit die Reflexion gegenüber, unter ihnen zu wählen. Das ganz subjektive und oberflächliche Gefühl des Angenehmen und des Unangenehmen tritt zurück: die Befriedigung aus dem einzelnen Triebe wird ersetzt durch die allgemeine, die der denkende Wille als Glückseligkeit sich zum Zwecke macht. Und da in dieser durch das reflektierende Denken hervorgebrachten Vorstellung einer allgemeinen Befriedigung die Triebe nach ihrer Besonderheit als negativ gesetzt und teils einer dem anderen, zum Behufe jenes Zweckes, teils letzterem selbst ganz oder zum Teil aufgeopfert werden, so ergibt sich, daß jene allgemeine Befriedigung der Glückseligkeit überhaupt nicht mehr auf einzelnen Trieben und ihrer Befriedigung,

sondern vielmehr auf der Selbstbestimmung des Willens, d. h. auf der Freiheit beruht — ein Gedanke, in welchem Hegel mit Spinoza und Fichte zusammentrifft.[14]

Auch hier also der Wahn, als sei mit dem egoistischen Glückseligkeitsstreben des Individuums der Begriff der Glückseligkeit überhaupt aus der Ethik eliminiert; als hätten jene objektiven und allgemeinen Formen, in welche die menschlichen Triebe durch Reflexion gebannt werden, Recht, Eigentum, Verkehr, Ehe, Staat, weil sie nicht ohne Mitwirkung der Vernunft und des Denkens geschaffen werden, keinen Glücks-, sondern nur einen Vernunftwert und als habe man in der bloß formalen Selbstbefriedigung des praktischen Geistes über seine Autonomie ein Höheres und Reineres als in der bewußten Hingabe des Willens an objektive Zwecke und der Erfüllung und Ausweitung des individuellen Ich durch Aufgaben, die dem Wohl der Gesamtheit dienen.[15]

4. Begriff des objektiven Geistes: die Rechtsidee

Die bisherige Betrachtung hatte die Freiheit nur als Zustand des einzelnen Willens ins Auge gefaßt. Aber durch das Nebeneinanderbestehen der vielen Individuen wird die Freiheit zur Wirklichkeit einer Welt gestaltet und erhält die Form der Notwendigkeit, deren erscheinender Zusammenhang die Macht, das Anerkanntsein, das Gelten im Bewußtsein der Vielen ist. Die Menschen können ihren Zwecken keinen Bestand geben, wenn sie nicht berechtigt sind. Der vernünftige Wille wird zum Gesetz: befreit von der Unreinheit und Zufälligkeit, die er im praktischen Gefühle, sowie im Triebe hat und auch nicht mehr in deren Form, sondern in seiner Allgemeinheit dem subjektiven Willen eingebildet, als dessen Gewohnheit, Sinnesart und Charakter.[16]

Dies objektive Dasein des freien Willens überhaupt nennt Hegel „Recht“ im allgemeinsten Sinne, unter welchem Begriffe er ausdrücklich nicht nur das juristische Recht, sondern das Dasein aller Bestimmungen der Freiheit verstanden haben will.[17] Damit geschieht der entscheidende Schritt, um das Recht in seiner allgemeinsten Bedeutung der Sphäre des

Sittlichen wieder einzufügen, aus welcher es Kant und Fichte völlig herausgelöst hatten, indem sie dasselbe nur auf die notwendigen wechselseitigen Beschränkungen der Willkür begründeten. Und dies ist zugleich der Grund, warum man Hegels Ethik in der Rechtsphilosophie zu suchen hat.

Die Phänomenologie,[18] die Entwicklung des gemeinen Bewußtseins zum philosophischen beschreibend, schildert als erste Stufe dieser Darstellung des freien Geistes in der Objektivität, mit unverkennbarem Ausblick auf die antike Welt, das von der Sitte geleitete Leben eines Volkes als Einssein des Individuums mit dem allgemeinen Geiste, welcher sich umgekehrt wieder aus dem gleichen Tun Aller erzeugt.

Statt dessen fügen die späteren Darstellungen in der Enzyklopädie und Rechtsphilosophie an der Stelle, welche in der Phänomenologie die Sittlichkeit als Volkssitte innegehabt hatte, als erste Stufe des objektiven Geistes', das (abstrakte oder formale) Recht ein.[19] Das Recht ist der Wille, insofern er sich als abstraktes und freies Ich zum Gegenstande und zum Zwecke hat, d. h. Person ist, und als solcher objektiv auch für andere Dasein hat. Singularität, Äußerlichkeit, Objektivität sind also die Kategorien, unter welche Hegel das Recht stellt. „Sei eine Person und respektiere die anderen als Personen“, ist sein allgemeinster Grundsatz.

Als erste Stufe des objektiven Geistes erscheint also hier das Privatrecht, in welchem die äußere Sphäre der Freiheit abgehandelt wird, deren die Person bedarf.[20] Eigentum, Vertrag und der Konflikt des Rechts mit dem Unrecht werden übereinstimmend als Momente behandelt. In diesem letzteren zeigt sich, daß einerseits die Realität des Rechts durch den subjektiven Willen, das dem Rechte Dasein gebende Moment, vermittelt ist; anderseits der subjektive Wille, als Macht über das Recht, in dieser seiner Abstraktion für sich ein Nichtiges ist und wesentlich nur Wahrheit und Realität besitzt, indem er in sich selbst den vernünftigen Willen darstellt, nämlich Moralität.[21] Dem formellen Recht als dem äußerlichen Willen setzt also Hegel die Moralität entgegen, in welcher das Subjekt nicht nach dem Buchstaben eines positiven Rechts, sondern nach dem Begriffe sich beurteilt, den es für sich in seinem

Gewissen von dem ethischen Wert seiner Handlungen hat. Der Begriff der Zurechnung, der Schuld, der sich von dem Forum externum zu dem Forum internum wendet, macht daher nach Hegel den Übergang vom Recht zur Moralität.

5. Begriff der Moralität: das Gewissen

Was die Rechtsphilosophie unter der Moralität versteht, ist die Subjektivität des Willens: die Untersuchung derjenigen Momente, welche einen Willensakt, abgesehen von allen objektiven Bestimmungen (als Rechtsnorm, Sitte, öffentliche Meinung, sittliche Güter), eben zu dem unserigen machen und dadurch als sittlich erscheinen lassen; oder mit anderen Worten: die inneren und formalen Bedingungen des Sittlichen. Das „Moralische“ ist hier nicht als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte zu nehmen, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl wie des Unmoralischen, der auf der Subjektivität des Willens beruht. Hieraus ergeben sich die drei Hauptabschnitte dieses Teils: der Vorsatz und die Schuld (indem jede Handlung, um moralisch zu sein, zunächst mit meinem Vorsatz übereinstimmen muß); die Absicht und das Wohl (d. h. die Frage nach dem relativen Wert der Handlung in Beziehung auf mich); und endlich das Gute und das Gewissen (mein besonderer Zweck in die Allgemeinheit erhoben) und das subjektive Gegenbild dieses als objektiv gedachten Wertes: die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen.[22]

Der Rechtsphilosophie drückt das Gewissen die absolute Berechtigung des subjektiven Selbstbewußtseins aus, nämlich aus sich selbst und in Wahrheit zu wissen, was Recht und Pflicht ist; „ein Heiligtum, welches anzutasten Frevel wäre“. Ob freilich dasjenige, was ein bestimmtes Gewissen für recht und gut hält, auch wirklich gut ist, das erkennt man allein aus dem Inhalt dieses Gutseinsollenden, welcher nur auf dem Standpunkte der (objektiven) Sittlichkeit gegeben sein kann und in diese mündet daher in der Rechtsphilosophie die Betrachtung des Gewissens notwendig aus.[23]

In der Phänomenologie dagegen erscheint das Bewußt-

sein bereits durch die Stufe der objektiven Sittlichkeit hindurchgegangen und nennt sich im Gewissen ein allgemeines Wissen und Wollen; und hier liegt die Allgemeinheit gerade in der Form, in der Erhabenheit des Gewissens über das bestimmte Gesetz und jeden Inhalt der Pflicht, in der moralischen Genialität, welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiß.[24]

Es hängt mit dieser verschiedenen Würdigung zusammen, daß hier der Standpunkt des Gewissens seinen dialektischen Abschluß nicht im Staate und durch die Sittlichkeit, sondern durch die Religion empfängt, d. h. daß die Betrachtung des Gewissens unmittelbar hinüberführt in das Gebiet des absoluten Geistes. Indessen lassen sich diese Abweichungen sehr gut aus dem verschiedenen Zweck und Charakter jener Werke erklären. Die Rechtsphilosophie mußte auf die ausführliche Schilderung jener höchsten Stufe, der mit substantiellem Inhalt erfüllten, diesen Inhalt aber zugleich als ihr selbsteigenes Wesen wissenden, Subjektivität verzichten und dieselbe nur so weit berücksichtigen, als notwendig war, um das Recht nach seiner innerlichen oder formalen Seite zu begründen. Für die Rechtsphilosophie ist naturgemäß die konkrete Erscheinung des Rechts im Staate das wichtigste und sie endet darum mit dem Ausblick auf die Weltgeschichte,[25] als die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, als das allgemeine Gericht, welches sich in erscheinender Dialektik an den einzelnen Volksgeistern und ihren Rechtsbildungen vollzieht. Ganz anders die Phänomenologie. Nicht die bestimmt abgegrenzte Sphäre des Rechts, sondern das sich zum Absoluten entwickelnde Bewußtsein überhaupt ist ihr Gegenstand der Darstellung. Und da dieser Prozeß ebenso ein persönlich individueller als ein geschichtlicher ist, so unterliegt es keinem Bedenken, wenn der seiner selbst gewisse Geist, das Gewissen, als ein Produkt der Auflösung der substantiell-naiven Sittlichkeit durch Bildung, Zweifel und Aufklärung und der darauf erfolgenden vertieften Selbstbesinnung geschildert wird.

6. Wesen und Ursprung des Bösen

Noch an einem anderen wichtigen Punkte gehen die beiden Darstellungen auseinander: in bezug auf das Böse.[26]

Die Phänomenologie läßt dasselbe erst auf der höchsten Stufe, auf dem Standpunkte des Ausgleiches zwischen Subjektivität und Objektivität, hervortreten.

Viel konsequenter und verständlicher handelt die Rechtsphilosophie das Böse mit den nur subjektiven Erscheinungsweisen des Sittlichen ab; es ist ihr der notwendige Ergänzungsbegriff zu dem, was wir an der selbstbewußten und selbstentscheidenden Persönlichkeit das Gute nennen.

An der für sich seienden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beide, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel; denn jene hat die Möglichkeit in sich, ebensowohl das Allgemeine als die Willkür, die eigene Besonderheit, zum Prinzip zu machen. Nur der Mensch und nur insofern er auch böse sein kann, ist gut. Der Ursprung des Bösen überhaupt liegt in dem Mysterium, d. h. dem spekulativen Widerspruche, der Freiheit; ihrer Notwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen und gegen sie innerlich zu sein. Denn das Natürliche an sich, Sachen, Tiere, ist freilich unbefangen, weder gut noch böse; die gewöhnliche Vorstellung denkt sich daher auch den natürlichen Willen als den unschuldigen und guten und das Kind, der ungebildete Mensch, sind in der Tat einem minderen Grade von Zurechnungsfähigkeit unterworfen. Aber jenes natürliche Gutsein kann dem Menschen nicht zukommen; wenn man vom Menschen spricht, so meint man nicht das Kind, sondern den selbstbewußten Menschen; wenn man vom Guten redet, so meint man das Wissen und Wollen desselben. Und insofern nun der Mensch das Natürliche will, in dieser Bestimmung von Zufälligkeit, die es als Natürliches hat, ist er als Selbstsüchtiger der Allgemeinheit, dem Guten, entgegengesetzt, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und mit dem erkennenden Bewußtsein eintritt, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objektivität, dem bloß Na-

türlichen. Der Form nach, daß er Wille ist, ist er nicht mehr Tier; aber der Inhalt, die Zwecke seines Wollens, sind noch das Natürliche. Damit aber ist dieses nicht mehr das bloß Natürliche, sondern das Negative gegen das Gute, das auf dem Begriff des Willens ruht; somit das Böse. In diesem Sinne kann man auch sagen, daß der Mensch von Natur böse ist, und darum böse ist, weil er ein Natürliches ist. Und es ist damit etwas viel Größeres und Wichtigeres ausgesagt als mit dem Satze, daß der Mensch von Natur gut sei.

Die hiermit vorgetragene, in der Rechts- wie in der Religionsphilosophie gleichmäßig entwickelte Theorie über den Ursprung des Bösen hat Hegel ausdrücklich auch nach ihrer metaphysischen Tragweite hin formuliert und diese Auffassung ist für einen Kernpunkt des Systems und ist insbesondere auch für die Verwandtschaft und den Gegensatz Hegels zu Schelling von durchgreifender Wichtigkeit.

Hegel nimmt seinen Standpunkt genau da, wo sich für Schelling die Theorie vom „dunkeln Grunde in Gott" ergeben hatte. Die Schwierigkeiten bei der Frage nach dem Ursprung des Bösen findet er in dem falschen Begriffe des Willens, den man sich in der Regel nur in positivem Verhältnis zu sich selbst als das Gute vorstellt. Damit wird sogleich unerklärbar, wie in das Positive das Negative hineinkommt. Die mythologisch-religiöse Vorstellung begeht diesen Fehler im höchsten Maße. Indem sie bei Erschaffung der Welt Gott als das absolut Positive voraussetzt, läßt sich in diesem Positiven auf keine Weise das Negative mehr finden. Will man ein Zulassen von seiten Gottes anerkennen, so ist dieses passive Verhältnis ein ungenügendes und nichtssagendes. Es wird daher hier der Ursprung des Bösen nicht begriffen, d. h. das Eine wird nicht in dem Anderen erkannt, sondern es gibt nur eine Vorstellung von einem Nacheinander und Nebeneinander, so daß von außen her das Negative an das Positive kommt. Schelling hatte den in der Sache liegenden Widerspruch wenigstens formuliert; aber erst die dialektische Methode ist imstande, den Widerspruch zwischen Gott und dem Grunde, Gut und Böse, als einen allgemeinen zu verstehen, indem sie zeigt, wie jeder Begriff, oder genauer gesprochen,

die Idee, wesentlich das an sich hat, sich zu unterscheiden und sich negativ zu setzen. Mit dieser Einsicht fällt jene leere Bestimmung des Verstandes, der bloß Abstraktes und Einseitiges festhält und so auch hier beim rein Guten stehen bleibt, das gut in seiner Ursprünglichkeit sein soll. Und so zeigt sich auch an diesem speziellen Punkte wieder das allgemeine Verhältnis der Philosophie Hegels zu der Schellings, daß des letzteren Gedanken in Hegels Dialektik gewissermaßen flüssig werden und sich aus einzelnen Ahnungen zu einer umfassenden Systematik ausbreiten.

Das ist namentlich für das philosophische Verständnis der geschichtlichen Entwicklung von großer Bedeutung. Das Böse wird bei Hegel die Form, worin die Triebkraft der geschichtlichen Entwicklung sich darstellt. Und zwar in dem doppelten Sinn, daß einerseits jeder neue Fortschritt regelmäßig auftritt als Frevel gegen ein Heiliges, als Rebellion gegen alte, absterbende, durch Gewohnheit geheiligte Zustände, und anderseits, daß es gerade die schlechten Leidenschaften der Menschen sind, Habgier und Herrschsucht, die oft zu Hebeln der geschichtlichen Entwicklung werden.[27]

7. Die höchste Stufe des objektiven Geistes: die Sittlichkeit

Diese beiden Formen der Moralität, das Böse und das Gewissen, erscheinen als die höchste Spitze des Phänomens des Willens und gehen vielfältig ineinander über.

Bedeutungsvoll bereitet daher die Rechtsphilosophie den Übergang auf die Stufe der mit objektivem Inhalt erfüllten Moral (Sittlichkeit) dadurch vor, daß sie diese das Böse in Gutes und Gutes in Böses verkehrenden höchsten Äußerungen der moralischen Subjektivität schildert:[28] die Heuchelei, den Probabilismus, den abstrakten Gewissensstandpunkt, und die romantische Ironie. Obwohl an sich und für die systematische Ausbildung der ethischeu Begriffe bedeutsam genug, erhalten diese Erörterungen doch ihr volles Licht zum Teil erst durch den Vergleich mit gleichzeitigen Erscheinungen auf ethischem Gebiete und markieren namentlich den Gegensatz Hegels gegen

die reine Subjektivitätsphilosophie auf das stärkste. Er ist bemüht, die Konsequenzen aufzuzeigen, welche sich aus der Lehre ergeben, der gute Wille bestehe eben darin, daß er das Gute wolle, welches Wollen des Abstrakt-Guten das einzige Erfordernis sei, damit die Handlung gut heiße. Damit werde das Sittliche ganz und gar in die eigentümliche Weltansicht des Individuums und seine besondere Überzeugung gesetzt; es verschwinde schließlich ganz der Sinn und die Bedeutung des Gesetzes, da es nicht mehr als die Norm gilt, nach welcher die Handlungen zu beurteilen sind, sondern erst durch die Überzeugung des Handelnden zu einem Verpflichtenden und Bindenden gemacht wird. Es liege ein ungeheurer Eigendünkel darin, die Autorität einer einzelnen, subjektiven Überzeugung gegen ein solches Prinzip zu setzen, welches die Autorität der Religion, des Staates und all der Jahrtausende für sich hat, in denen es das Band war, das die Menschen und ihr Tun zusammenhielt — ein Eigendünkel, welchen allerdings das Prinzip selbst zu beseitigen oder zu verbergen suche, da es die subjektive Überzeugung gerade zur Regel mache.

Daß man diese und ähnliche Auslassungen Hegels nicht bloß auf gewisse Auswüchse des Genialitätsstandpunktes zu beziehen hat, welche in der romantischen Schule zutage getreten waren, sondern namentlich auch auf die Kantische Philosophie, ergibt sich aus der Polemik, welche Hegel bereits in der Arbeit „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" auf diesem Gebiete gegen Kant geführt hatte. Schon dort[29] hatte er gezeigt, daß die bloße Allgemeinheit als solche kein Kriterium sein könne, weil jede Bestimmtheit schließlich fähig sei, in die Begriffsform aufgenommen zu werden und es gar nichts gebe, was nicht auf diese Weise zu einem sittlichen Gesetz gemacht werden könne. Daß es ebenso leicht sei, diese allgemeine Gesetzgebung der praktischen Vernunft als das Prinzip der Unsittlichkeit nachzuweisen; denn die Willkür hat die Wahl unter entgegengesetzten Bestimmtheiten und es wäre nur eine Ungeschicklichkeit, wenn nicht für jede Handlung irgend ein Grund aufgefunden werden könnte, der nicht bloß, wie bei den Jesuiten, die Form eines probablen Grundes, sondern die Form von Recht und Pflicht erhielte.

Aus diesem allen ergibt sich die Forderung, der subjektiven Innerlichkeit (Moralität) ihre Stütze und Vollendung in einem Inhalt zu schaffen, welcher als das für sich Notwendige, Objektive, erscheint und über alles subjektive Meinen und Belieben erhaben ist: die sittlichen Mächte, die an und für sich seienden Gesetze und Einrichtungen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates. In ihnen vermittelt sich die subjektive Freiheit mit dem an sich Guten zu einer höheren Wirklichkeit, in welcher die Freiheit zur Natur, das natürliche Dasein zum Geiste wird. Denn einerseits haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten dem Subjekt gegenüber die Autorität eines Seienden, Geltenden im höchsten Sinne der Selbständigkeit; anderseits sind sie dem Subjekte nicht ein Fremdes, sondern dieses weiß als denkende Intelligenz jene Substanz als sein eigenes Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat und hört in dieser Gesinnung auf, Akzidens derselben zu sein.

Erst in der Zugehörigkeit des Menschen zu einem sittlichen Gemeinwesen empfangen die Begriffe Pflicht und Tugend einen bestimmten Inhalt und werden zur unmittelbaren Darstellung eines allgemeinen Geistes in der Subjektivität, die das Allgemeine als ihren bewegenden Zweck weiß, und ihre Würde sowie alle besonderen Zwecke in ihm gegründet erkennt. Hier schließt sich der Kreis der ethischen Phänomene in sich zusammen. Die Subjektivität, welche überhaupt Trägerin der Freiheit ist und auf dem Standpunkte der Moralität noch im Unterschied von diesem ihrem Begriff ist, gelangt im Sittlichen dazu, ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit, wirklich zu besitzen. Daß das Substantielle im wirklichen Tun und in der Gesinnung der Menschen gelte, vorhanden sei und sich selbst erhalte: das ist es, was wir den Staat nennen.[30]

Auch dies aber ist nichts Ruhendes oder von Anfang an Gegebenes. Der Staat als das sittliche Ganze ist der Geist eines bestimmten Volkes auf einer bestimmten Stufe der Entwicklung. An dem, was als das allgemeine Werk der Menschengeschichte bezeichnet werden muß, der vollkommenen objektiven Darstellung der Idee der (vernünftigen, sittlichen) Freiheit, hat jeder einzelne Volksstaat nur einen beschränkten, relativen Anteil. Wie sich die Zwecke der Individuen im objektiven

Staatszweck aufheben, so sind die einzelnen Staaten bloß Momente der Verwirklichung des allgemeinen Geistes. Dieser hat die Freiheit zum Inhalt, die sich als vernünftige weiß, die Vernunft, die sich als notwendig will.[31]

Aus dieser Trennung von Sittlichkeit im subjektiven Sinne (Moralität) und im objektiven Sinne ergibt sich eine bedeutungsvolle Antwort Hegels auf die Frage, ob die Menschen im Fortschreiten der Geschichte und der Bildung aller Art besser geworden seien, ob ihre Moralität zugenommen habe. Subjektiv gesprochen hat es immer Gutes und Böses nebeneinander gegeben; subjektiv gesprochen ist der „gute Wille" in jeder Periode gleich gut. Dieser innere Mittelpunkt des Subjekts, worin Schuld und Wert des Individuums beschlossen sind, ist dem lauten Lärm der Weltgeschichte und ihren raum-zeitlichen Veränderungen entzogen. Die Sittlichkeit eines beschränkten Lebens, eines Hirten, eines Bauern, in ihrer konzentrierten Innigkeit, hat unendlichen Wert; den nämlichen Wert wie die Sittlichkeit einer ausgebildeten Erkenntnis und eines an Umfang der Beziehungen und Handlungen reichen Daseins. Die Weltgeschichte aber bewegt sich auf einem höheren Boden als dem der Moralität, welche die Privatgesinnung und das Gewissen der Individuen enthält; ihr Gegenstand sind die geistigen Taten der Völker; und indem hier jede Stufe einerseits ihr absolutes Recht als Moment des Ganzen hat, führt der Gang der Entwicklung zugleich über sie hinaus zu höheren Bildungen.[32]

8. Kritische Erläuterungen

Was die kritische Würdigung Hegels anlangt, so kann es selbstverständlich dieses Ortes nicht sein, die oft verhandelten Einwände und Bedenken gegen den panlogistischen Grundgedanken und die zu seiner Darstellung dienende dialektische Methode zu wiederholen. Es dürfte dem gegebenen Zwecke angemessener sein, vielmehr unter völligem Absehen von der Metaphysik des Systems die Leistung Hegels lediglich als den Versuch einer begrifflichen Zusammenfassung und Gliederung der wichtigsten im Gebiete des Rechtlichen und Sittlichen gegebenen Tatsachen zu betrachten. Auch so dürfte freilich

heute, bei völlig entgegengesetzter Richtung der wissenschaftlichen Methode, der ganze Aufbau Hegels Vielen höchst fremdartig erscheinen. Gerade jenes Element denkender Verknüpfung von Tatsachen und Dingen, welches uns zum Verstehen der Wirklichkeit am unentbehrlichsten dünkt, das Kausalitätsverhältnis, hat Hegel ganz und gar beiseite geschoben. Seine Anordnung zeigt uns die Dinge nicht oder nur nebenbei, wie sie in kausaler Bedingtheit auseinander hervorgehen, sondern er ordnet sie in eine ideale Stufenreihe nach dem, was sie bedeuten, nach dem Werte, welchen die einzelnen Erscheinungen, gemessen an dem Hegelschen Begriffe des absoluten Geistes, an sich haben. Alles angebliche Geschehen ist hier eigentlich ein begrifflicher Vorgang, alle Vermittlung dieser Stufen miteinander durch fortgehende Entwicklung ist nur ein innerhalb des Systems notwendig sich bildender Schein; denn, wie Hegel selbst ausdrücklich bemerkt, es ist nicht die Sache, welche sich entwickelt, sondern der Geist, welcher in seinem Denken von einem Begriffe zum anderen übergeht, einen durch den anderen aufhebt.

Man wird darum wohl der eigentlichen Meinung Hegels am besten gerecht und bahnt sich den leichtesten Zugang zu einer vorurteilslosen Würdigung seiner Lehre, wenn man die von ihm gegebene Stufenreihe als die Darstellung der überall und stets auf ethischem Gebiete vorhandenen Typen oder Grundelemente bezeichnet, auf deren Zusammenwirken und wechselseitigem Ausgleich das Ethische beruht. Zahllose Mißverständnisse und grundlose Beschuldigungen Hegels sind, wie es scheint, daraus hervorgegangen, daß man die dialektische Entwicklung für eine reale, die Darstellung des logischen Fortschrittes in den Begriffen für die Erzählung eines Geschehens nahm. Es ist aber sicherlich nicht Hegels Meinung gewesen, daß es jemals eine Zeit gegeben habe, in welcher etwa die privatrechtliche Abgrenzung der Individuen gegeneinander in der Sphäre des Eigentums oder die subjektive Innerlichkeit des Handelns für sich allein existiert und das Ethische als solches dargestellt hätten. Oder daß etwa erst die rein subjektive Entwicklung der Individuen zum Bankerott gelangt sein müsse, ehe die objektiven Mächte, Familie, Gesellschaft, Staat, helfend, stützend, neuen Inhalt erzeugend, einträten. Oder daß etwa

jene objektiven Formen der Sittlichkeit die Subjektivität als solche wieder aufheben. Ihre Erfüllung mit einem allgemeinen Interesse als dem ihrigen bedeutet für ihn durchaus keine Vernichtung der subjektiven Form des Inhalts. Anderseits ist ihm kein Sittliches denkbar ohne Wechselwirkung des Einzelnen mit einer sozialen Gemeinschaft. Diese Wechselwirkung ist nicht eine höhere Stufe, sondern eine Lebensbedingung der sittlichen Entwicklung auf allen Stufen. Stets ist das Sittliche Ineinsbildung von Subjektivem und Objektivem, wie wechselnd auch die Bedeutung beider Faktoren sein mag; überall treten ebensowohl das Gewissen wie das Böse hervor.

Gerade dies aber, daß Hegel die Bedeutung dieser großen objektiven Formen menschlichen Zusammenlebens, Recht, Familie, Staat, für die wissenschaftliche Erkenntnis und das reale Wachstum des Sittlichen wieder gewürdigt hat, muß als ein hervorragendes Verdienst anerkannt werden. Von dem ethischen Individualismus, welcher in der Autonomie der reinen Vernunft und dem kategorischen Imperativ seinen Höhepunkt erreicht hatte, lenkt er wieder zu der platonisch-aristotelischen Auffassung zurück. Ihr war der Gedanke fremd gewesen, das Sittliche nur aus der souveränen Vernunft des Individuums ableiten zu wollen; die Vollendung des Menschen erwartet sie erst vom Bürger eines wohlgeordneten Staates. Hegel akzeptiert[33] dies; doch nur mit einer Erweiterung, welche eben den modernen Standpunkt des Bewußtseins vom antiken unterscheidet. Er wendet sich gegen die Verkennung der unendlichen Berechtigung des Individuums im antiken Staatsgedanken und drängt im Interesse der Eigentümlichkeit des Subjektes auf die Unterscheidung der bürgerlichen Gesellschaft vom Staate, weil sie allein die Bürgschaft der Freiheit gewähre.[34]

Eine gewisse Unklarheit kommt in Hegels Darstellung nur dadurch, daß er die spekulative und die historische Betrachtungsweise vielfach miteinander vermischt; am stärksten in der Phänomenologie, aber auch an anderen Stellen. Wir fassen es heute als zwei verschiedene Aufgaben einer wissenschaftlichen Ethik, einerseits in historischer Erörterung den Einfluß aufzuzeigen, welchen die objektiven Formen des sozialen Lebens, Recht und Sitte, Ehe, bürgerliche Gesellschaft, Staat usw.

auf die Entwicklung des Sittlichen gehabt haben; anderseits in idealer Konstruktion ein Bild dieser Verhältnisse nach wissenschaftlichen Normen zu gestalten und festzustellen, welche Beschaffenheit sie haben müssen, um der sittlichen Idee zu entsprechen. Beides erscheint in der Darstellung der objektiven Sittlichkeit, welche die „Rechtsphilosophie“ gibt, durchaus gemischt und daher auch zum Teil das sogleich noch zu besprechende Mißverständnis, als fehle es dieser Ethik an jedem normativen Charakter und sei dieselbe rein deskriptiv.

Das Gleiche gilt auch von dem Verhältnisse der einzelnen Stufen des dialektischen Prozesses (Recht, Moralität, Gewissen, Staat usw.) zueinander. Während dieselben nämlich, wie bemerkt einerseits bloß als ewige Formen der Selbstentfaltung der Idee erscheinen, werden sie in anderem Zusammenhang doch auch wieder als Momente eines geschichtlichen Prozesses dargestellt. Auch dies nicht ohne Berechtigung. Die reale Entwicklung vollzieht sich zwar nicht durch Fortschreiten von einem jener Momente zum anderen, sondern innerhalb der Weltgeschichte: indem die einzelnen Volksgeister und Perioden jene typischen Formen mit einem wechselnden und immer reicher werdenden Inhalt erfüllen, d. h. immer vollständiger den Begriff der Freiheit in seiner eben entwickelten Bedeutung realisieren. Aber das Verhältnis der verschiedenen Faktoren zueinander ist doch nicht in allen Zeitabschnitten das nämliche: auf Zeiten vorwiegender Reflexion und subjektiver Innerlichkeit folgen andere, in denen die substantiellen Formen des Sittlichen mehr in den Vordergrund treten. Dadurch kommt in Hegels Behandlung dieser Dinge etwas Schwankendes und es ist infolgedessen oft nicht genau erkennbar, was das Sittliche an sich, d. h. seinem auf allen Stufen der Entwicklung identischen Begriffe nach ist und wie sich die Sittlichkeit verschiedener Perioden, Volksgeister oder Lebenssysteme voneinander unterscheidet. Anderen Systemen des deutschen Idealismus gegenüber, welche im Sittlichen nur die in der menschlichen Natur selbst gegebene, unveränderliche Norm erblickt haben, bezeichnet somit Hegels Auffassung einen entschiedenen Fortschritt; aber eine schärfere Scheidung des Typischen und des Progressiven ist einer späteren Zeit vorbehalten geblieben.

Ein Anderes hängt mit Hegels ganzer Behandlungsweise eng zusammen: die Vorwürfe, welche man seiner Ethik häufig wegen ihres rein deskriptiven Charakters gemacht hat.[35] Es verhält sich mit diesem Vorwurfe ganz ähnlich wie mit jenem obenerwähnten, zuerst von Feuerbach erhobenen: in der Hegelschen Philosophie werde das räumliche Nebeneinander der Dinge von dem zeitlichen Nacheinander verschlungen. Noch mehr als dort hat Hegel gewisse Mißverständnisse selbst verschuldet; namentlich durch Äußerungen, welche die Vorrede zur Rechtsphilosophie, offenbar in der Gereiztheit einer zeitweilig bedingten Stimmung, mit unnötiger Schärfe hinstellte. Ausdrücklich erklärt er dort: wie jedes Individuum Sohn seiner Zeit, so sei auch die Philosophie ihre Zeit, in Gedanken erfaßt. Als der Gedanke der Welt erscheine sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und in sich fertig gemacht habe; um die Welt zu belehren, wie sie sein solle, dazu komme die Philosophie notwendig immer zu spät. „Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.“ In demselben Zusammenhang hat Hegel ein anderes, vielberufenes Wort gesprochen: „Was vernünftig ist, das ist wirklich, und was wirklich ist, das ist vernünftig.“

Wer möchte verkennen, daß sich in all diesen Sätzen eine Betrachtungsweise ausdrückt, die sich von dem grundstürzenden Wollen eines Fichte durch den nämlichen Zug ruhiger Beschaulichkeit unterscheidet, welchen wir bei Herbart wiederfinden werden. Bei aller Verschiedenheit ihres Philosophierens ist beiden Männern auf praktischem Gebiete ein kenntlicher Zug gemeinsam: die Abneigung gegen die Utopie, die besonnene Anknüpfung an das Gegebene. Darin erscheinen beide als geistige Repräsentanten einer Periode der Restauration, welche die Reste einer zusammengestürzten Welt zu ihren Neubauten zusammenzusuchen begann; aber beiden hieße es schweres Unrecht tun, wollte man sie darum einer platten Hingabe an die Wirklichkeit oder eines quietistischen Gewährenlassens beschuldigen. Hegel will die Vernunft im Wirklichen begreifen: aber das Verständnis der in aller Entwicklung sich darstellenden Idee soll gewissermaßen Bürgschaft für den

Fortschritt der Zukunft gewähren. Und darum würde auch derjenige ein sehr oberflächliches Studium von Hegels Rechtsphilosophie verraten, der in ihr nur die wissenschaftliche Darstellung einer gegebenen Wirklichkeit, also etwa eine mit Reflexion gemischte Rechtsgeschichte sehen wollte. Denn auch in diesem Zusammenhange muß wieder auf jene Mischung von historisierender und spekulativer Methode bei Hegel hingewiesen werden, vermöge deren Hegel vielfach in die Darstellung des Tatsächlichen seinen aus der Betrachtung der Wirklichkeit geschöpften idealen Begriff der Dinge mit verflochten hat. Diese Ideale der Hegelschen Philosophie von der Ehe, von der bürgerlichen Gesellschaft, vom Staate, treten allerdings nicht in der Form von Imperativen auf; aber es ist selbstverständlich unmöglich, diese Erscheinungen der objektiven Sittlichkeit ihrem begrifflichen Wesen nach rein darzustellen, ohne in der Art der Behandlung und der Auswahl des Stoffes ein Werturteil oder den Begriff des Sollens kenntlich zu machen. Familie, Gesellschaft und Staat, wie er sie geschildert hat, tragen freilich nicht die weltfremden Züge einer fernen Zukunft, sondern stellen sich vielmehr als eine geläuterte, begrifflich durchgebildete Gegenwart dar; aber in dem Begriffe der objektiv darzustellenden Freiheit besitzt auch die Hegelsche Philosophie einen ewigen Imperativ für die Zukunft, wie er ein allgemein gültiges Kriterium für das Vergangene bildet. Denn die Weltgeschichte ist nicht bloß Macht, d. h. die abstrakte Notwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern sie ist als Entwicklung des Selbstbewußtseins und der Freiheit, als Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes, zugleich dessen Tat; und auch für Hegel stehen an der Spitze aller Handlungen, auch der welthistorischen, Individuen, als die das Substantielle verwirklichenden Subjektivitäten.[36]

Und so reduziert sich die Differenz zwischen Fichte und Hegel schließlich weit mehr auf eine Temperamentsverschiedenheit als auf einen Unterschied der Weltanschauung. Die schöpferische Genialität der Individuen ist die Form, durch welche sich der substantielle Gehalt der Vernunft, die ewige Idee, zur Darstellung bringt. Das Individuum hat seinen Wert in dem, was es im Dienste der all-

gemeinen Vernunft leistet; das Allgemeine seine Wirklichkeit in dem Maße, als es sich im Individuum zu persönlichem Leben verkörpert.

---

2. Abschnitt

Krause

Der spekulative Idealismus, welcher in Hegels panlogistischem System durch die Universalität seiner den gesamten erfahrungsmäßig gegebenen Weltinhalt umspannenden begrifflichen Konstruktionen zu den größten geschichtlichen Wirkungen befähigt wurde, zeigt mancherlei interessante Variationen. An innerer und äußerer Bedeutung mit dem System Hegels nicht vergleichbar, helfen sie doch das Bild dieser reichen Gedankenentwicklung zu vervollständigen und die vielfältigen logischen Möglichkeiten aufzuzeigen, welche in dem Grundprinzip dieser vom Absoluten ausgehenden und dem Absoluten zustrebenden Philosophie enthalten sind.

Hier ist in erster Linie Krause[37] zu nennen. Mit seiner persönlichen Entwicklung und seinen wissenschaftlichen Arbeiten zeigt er sich aufs engste in die spekulative Periode der deutschen Philosophie verflochten; freilich nicht als eine treibende Kraft, aber immerhin bedeutend durch die eigentümliche Ausbildung eines der Identitätsphilosophie wie dem System Hegels nahe verwandten Standpunktes, welchen wirksam zur Geltung zu bringen ihn teils die widrigen Schicksale eines unsteten Lebens, teils die eigentümliche Mischung redseliger Sentimentalität und gelehrter Schrullenhaftigkeit in seinem Denken und seiner Schriftstellerei verhindert haben.

1. Ethische Prinzipienlehre

Der Mittelpunkt, von welchem Krauses gesamte Weltanschauung und damit auch seine Ethik getragen wird, ist die in unmittelbarer intellektualer Anschauung erfaßte Gottesidee.[38] Die spätere theistische Wendung Schellings benutzend und

gegen den reinen Pantheismus polemisierend, läßt Krause neben der substantiellen Einheit alles Seins im Absoluten die Gottheit doch zugleich außer und über der Welt stehen. Dem Identitätssystem gegenüber eine Differenz ganz ähnlich der, womit sich einst Malebranche von Spinoza zu scheiden bemüht war.[39]

Da nun dieser Idee zufolge alles, was ist, nur in und durch Gott als dessen eigene innere Offenbarung ist, so ist die Erkenntnis Gottes einziger Gegenstand wie einziges Prinzip des wahren philosophischen Wissens, in welchem eine absolute, ewige Einheit stattfindet des Wissenden, des Gewußten und des Erkenntnisgrundes.

Die Sittenlehre als philosophische Wissenschaft ist für Krause die reine Vernunfterkenntnis des zur Herstellung des Guten tätigen Handelns persönlicher Wesen. Das Gute aber ist das in der Zeit zu gestaltende Wesentliche des Lebens, die eigenartige, eigenlebliche Bestimmung eines Wesens. Da dieser Begriff aber kein Sein, sondern ein Sollen ausdrückt, so kann das Gute nach Was und Warum nicht empirisch oder historisch erkannt werden, sondern nur als ewige Wahrheit und zwar als Teil der Erkenntnis der ewigen Wesenheit der persönlichen Wesen, welche das Gute herstellen sollen.[40] Aber auch diese Erkenntnis ist nicht möglich ohne Erkenntnis des göttlichen Wesens, in welchem alle endlichen Wesen enthalten sind. Die Ethik ist also ein innerer untergeordneter Teil der allgemeinen Wesenslehre, der Wissenschaft von Gott.[41]

Als die oberste Formel der Ethik wird von ihm der Satz ausgesprochen: „Wolle du selbst und tue das Gute als Gutes“, welcher ihm Gehalt und Form des Sittengesetzes umfaßt. Jener liege in der Forderung: das Gute, d. h. das Lebwesentliche zu tun; diese in dem Zusatze: „du selbst“ und „als das Gute“; denn darin werde gefordert zugleich die Selbsttätigkeit und die Reinheit des Beweggrundes.[42] Allein der wahre Gehalt der Ethik kann doch nimmermehr bloß aus der Forderung das Gute zu tun, hervorgehen, sondern muß auf näherer Bestimmung des Guten beruhen. Hier werden wir auf Gott verwiesen und auf die weitere Frage, was Gott sei, wird die Antwort erteilt, er sei das eine Gut, das höchste Gut, der

Zweckurbegriff, welchen der sittliche Mensch auf endliche Weise in sich nachbilde.[43]

Wie das Erkenntnisprinzip des Sittlichen, so ist Gott auch die treibende Kraft bei Verwirklichung im Leben persönlicher Wesen. Der Mensch stellt sich dar als eine Vereinigung der beiden höchsten Wesenssphären, Vernunft und Natur, die Krause als höchste Gattungen des Seins, etwa in der Weise von Spinozas Attributen, bestimmt. Die Vernunft wirkt im Menschen als Urtrieb. Dieser ist nichts anderes, als die ewige Kausalität der Vernunft selbst, auf ihr Wesentliches, auf Gott gerichtet. Rein für sich stehend, würde jedes Wesen im Guten leben, nie abirrend zu dem, was seiner Natur zuwider ist. Im Wechselleben mit anderen Wesen aber wird die Aufmerksamkeit zerstreut, wird ihm schon fertige Erkenntnis in fremdem, individuellem Gewande dargeboten und dadurch der Blick von dem eigenen Inneren abgelenkt; die Menge der zu berücksichtigenden Güter wird größer und verwickelter; das eigene, innere Leben muß als untergeordneter Teil eines höheren Lebensganzen in steter Wechselwirkung mit anderen Geistern fortgeführt werden. Wenn das Individuum dadurch an Reichtum und Vielseitigkeit gewinnt, so läuft es zugleich Gefahr, die Eigentümlichkeit seiner inneren Anschauung, die Reinheit seines Urtriebes, die Freiheit seines individuellen Willens einzubüßen. Diese Gefahr besteht, bis das Individuum ihre Quellen auffindet, seiner Kraft und sittlichen Kunstfähigkeit sich bewußt wird, bis gesellige Sittlichkeit in ihm aufblüht und es durch Geselligkeit auch an Kraft und Fülle, Reichtum und Schönheit des eigenen Lebens gewinnt.[44]

Also eine Anschauung vom Wesen und Ursprung des Bösen, welche sich aufs engste mit Spinoza und der von Schelling in den Würzburger Vorlesungen entwickelten Doktrin berührt.[45] Wenn sie mit ihrer optimistischen Wendung an Leibniz gemahnt, so darf man doch nicht vergessen, daß der Optimismus Krauses eine elementare Kraft der Begeisterung und eine Hingebung besitzt, die dem kühl spekulierenden und dogmatisch-deutelnden Leibniz ganz fern lag. Schon Begriff und Unternehmen der Theodizee erklärt Krause für einen Frevel, dem Wesen Gottes und der notwendigen Grund-

anschauung vom Universum zuwiderlaufend.[46] Mit begeistertem Glauben und grenzenloser Hingebung, die etwas unwiderstehlich Rührendes haben, verkündet dieser vom Schicksal auf das gröblichste mißhandelte Mensch die gesamte Notwendigkeit des Weltgeschehens als absolute Harmonie, Schönheit und Organisation, welche das vollkommene Wesen Gottes in der Endlichkeit ausdrücke oder vielmehr nachahme.[47] Alles Unvollendete, Schönheitlose, Verkehrte, das Natur und Vernunft in der Zeitlichkeit zutage bringen, ist bei der Vernunft nicht Bosheit und bei der Natur nicht Ohnmacht, sondern es gehört zu ihrer Weltbestimmung, zu ihrer Schönheit im Ganzen und ist ihnen nur zum Zwecke der Aufnahme in dieses Ganze als notwendige Schranke gesetzt. Und mit voller Begeisterung verkündet Krause seine Überzeugung, daß im Laufe der Zeit das Schmerzgefühl der Übel, der Ekel an eigener Verderbnis und der stetig fortwirkende Urtrieb zum einen Urguten, jeden Geist sicher zur inneren Weihe und Vollendung des Lebens zurückführen müssen.[48]

2. Angewandte Ethik

Aus der spezifischen Beschaffenheit des Menschen erwächst die Fortbildung der metaphysischen Prinzipien zu einer humanen Ethik. Im Menschen sind die beiden Attribute der Gottheit, Natur und Vernunft, vereinigt. Er ist sowohl Leibwesen als Geistwesen. Die Anerkennung der Natur als ein der Vernunft nicht untergeordnetes, sondern beigeordnetes Organ des Urwesens (der Gottheit), von gleicher Würde, gleich selbstgesetzmäßig und selbstgenugsam[49], bezeichnet den Punkt, wo Krause sich von dem naturfeindlichen Idealismus der Kant-Fichteschen Ethik trennt und in diese Wissenschaft jenes Element der Naturfreudigkeit überträgt, welches Schellings Weltanschauung belebte und bei ihm nur in der Ethik noch nicht so recht zu Wort gekommen war. Und ebenso unverkennbar ist in dem Drängen nach Anerkennung und Herausbildung des Schönen[50] im Sittlichen die Nachwirkung jenes ästhetischen Idealismus, durch welchen schon Schiller die anmutlose Härte des reinen Vernunftbegriffes der Pflicht zu mildern gesucht hatte. Aus-

drücklich verwirft Krause die Ansicht, daß Natur bloß Dienerin und Werkzeug der Vernunft sei, als eine Herabwürdigung Gottes, des ewigen Künstlers, in dessen Weltbau nichts bloß Mittel, sondern alles Selbstzweck und Mittel zugleich ist.

Daraus ergibt sich die Forderung, den menschlichen Leib, als reichstes, schönstes und heiligstes Werk der Natur, als solchen zu ehren und zu lieben und ihn schon um seiner selbst willen zu einem würdigen Teilganzen der Natur zu gestalten. Ein organisches Wesen ist wahrhaft ganz nur, wenn es in allen seinen inneren Teilen vollendet und gesund ist; darum sollen Leib und Geist gleichmäßig gebildet und in harmonische Wechselwirkung gebracht werden, weil nur so der Leib selbst zu einem würdigen Gliede und Werkzeuge der Vernunft, zu einem Verkündiger und Darsteller des Geistes in der Natur, geweiht werden kann. Dies kann man auch in der Forderung ausdrücken, daß jedes Vernunftwesen sich selbst als schönes Kunstwerk erziehen und bilden und dahin mitwirken solle, daß auch andere Vernunftwesen sich zur Schönheit ausbilden und das ganze Leben in Schönheit gestaltet werde.[51]

Ganz die gleiche Forderung der idealen Norm besteht nun auch für das Zusammenleben aller leiblich organisierten Vernunftwesen innerhalb der Menschheit. Die Einheit der Menschheit und ihres Zieles, die Abhängigkeit des Einzelnen von ihr in Allem, was die Voraussetzungen seiner eigenen Vollendung anlangt und die unbedingte Verpflichtung jedes Einzelnen gegen sie in Allem, was die Förderung ihres Gesamtwerkes anlangt, hat Krause mit hingebender Begeisterung verkündet.[52] Aus dieser Grundansicht von der organischen Einheit des Menschengeschlechts unter sich und seinem Wechselleben mit der Gottheit als dem allgemeinen und allumfassenden Wesen wird eine Pflichtenlehre für das Individuum wie für das Geschlecht als solches abgeleitet, welche sich zwar, wie diese ganze Ethik, mit Fichte in wesentlichen Punkten berührt, aber manchen Gedanken eine noch reichere Durchbildung und vollkommenere Läuterung gegeben hat, während sie freilich hinter dem grandiosen rednerischen Ausdruck, welchen Fichte seinen Gedanken zu geben wußte, rettungslos zurückbleibt. Was Krauses eigentümliches Verdienst begründet, ist nicht die all-

gemeine wissenschaftliche Begründung der Pflichten gegen Andere aus dem Begriffe der wesentlichen Gleichheit aller Menschen als Vernunftpersonen, und der „Vereinheit“ aller Geister im Urwesen (denn wenigstens die erste Hälfte dieses Gedankens ist ja gemeinsames Eigentum der Kant-Fichteschen Ethik); sondern die milde, demütige Hingebung, mit welcher Krause das achtungsvolle Nebeneinanderstehen autonomer Ichheiten in der Gesellschaft zu der Forderung innigster Wesensgemeinschaft des Einzelnen mit dem Gesamtleben der Gattung fortentwickelt und diese Forderung bis in ihre äußersten Konsequenzen verfolgt, wo die Aktivität der sittlichen Gesinnung in reine Passivität überzugehen droht. Denn Krause verkündigt nicht nur einen Altruismus von unbegrenzter Weite, welcher die völlige Aufschließung des eigenen Wesens gegen Andere und die völlige Aneignung ihres Wesens durch unser Fühlen und Wollen bedeutet, soweit solche „Wesenseinigung“ und „Wesensinnigung“ nur irgend der beiderseitigen Stufe der geistigen Kräfte gemäß ist; sondern er stellt ihm als wesentliche Ergänzung auch das absolute Verbot, Böses mit Bösem zu bekämpfen, zur Seite. In dem notwendigen Kampfe gegen das Böse, welches in der Welt verneint und verhindert werden soll, gibt es keinen anderen Weg als den, dem Bösen mit aller Macht und Gewalt des Guten entgegenzuwirken; denn das Böse nimmt Nahrung vom Bösen, das Gute vom Guten, und nur das Böse und das Gute verneinen sich gegenseitig. Darum ist es besser, Böses zu leiden, als Böses durch Böses zu nähren und zu vermehren.[53]

An vielen Stellen bricht diese Anschauung bei Krause in einer Weise hervor, welche eine grenzenlose Sanftmut und Herzensgüte, eine wahrhaft evangelische Geduld und Ergebenheit verrät. Und so steht diese Ethik, von der Seite des Temperaments her betrachtet, gewissermaßen in der Mitte zwischen Fichte und Schopenhauer. Wenn jener, beseelt von dem energischesten Ichgefühl, die Durchbildung der eigenen Persönlichkeit in die erste Reihe stellt und die Pflichten gegen Andere wesentlich darauf beschränkt, jeden nach Kräften Ich sein zu lassen; wenn Schopenhauer den Begriff der Selbstpflicht ganz aus der Ethik streicht, nur das Mitleid als mora-

lische Triebfeder gelten lassen und auf der höchsten Stufe sittlicher Entwicklung den Kern der Persönlichkeit in asketischer Weltentsagung und Selbstverleugnung aufheben will: so stehen bei Krause die sittliche Vollendung der eigenen Persönlichkeit als Teil des allgemeinen göttlichen Lebensprozesses, die wechselseitige Förderung aller Einzelwesen in sittlicher Lebensgemeinschaft als gleichwesentlicher Teil des einen unendlichen Wesens und das entsagungsvolle Dulden des Bösen, welches durch Güte nicht zu beseitigen ist, im Vertrauen auf das ausgleichende Walten der göttlichen Ordnung, gleichberechtigt nebeneinander.

Innere Vereinheitlichung und zunehmende Vervollkommnung der Menschheit durch Entfaltung und Wachstum des vernünftig-sittlichen Geistes ist die Aufgabe unseres Geschlechtes. Ihre Erfüllung aber bedeutet noch mehr als jenen Anteil an der Seligkeit des göttlichen Wesens, welcher der treuen Arbeit im Dienste sittlicher Gemeinschaft beschieden ist: wir bauen nicht bloß an dem vergänglichen Glück dieser Erdentage der Menschheit, sondern an der Menschheit des Weltalls, an dem ewigen Reiche der Vernunft, das sich gestalten soll in Freiheit als ein Teil der unendlichen Selbstdarstellung des göttlichen Wesens. „Es kann die Spur von unsren Erdentagen nicht in Aeonen untergehen“: und wie hier alles Wachsen und Reifen des Geistes darauf beruht, daß die Arbeit der entschwundenen Geschlechter ein Erbe der kommenden wird, so ist auch die gesamte Arbeit der Menschheit aufbehalten als Same künftiger Entwicklungen. Als letzte und notwendige Konsequenz des ästhetischen und teleologischen Optimismus seiner Weltbetrachtung verkündet Krause die kosmisch-universale Bedeutung der menschlichen Kultur, das Gesetz der Erhaltung der geistigen Kraft im Weltall.

3. Ethik und Religion

Der völlige Einklang Krauses mit dem spekulativen Idealismus zeigt sich, wie oben schon bemerkt worden ist (S. 116), besonders in dem religiösen Grundzug seines Denkens. Aber in seiner Stellung zur Religion läßt er im Vergleich mit

anderen Vertretern dieser Richtung neben weitgehender Übereinstimmung auch interessante Verschiedenheiten erkennen. In keinem Sinne darf Krauses Philosophie und speziell seine Ethik als eine spekulative Rekonstruktion der Kirchenlehre angesehen werden. Trotz seines tiefreligiösen Gefühls[54] bleibt Krause doch immer der Freimaurer; seine Religion eine streng rationale, ohne Dogmen; seine Kirche ein bloßer Religionsverein, welcher den Begriff des Kultus — an den Hegels Religionsphilosophie gerade die tiefsinnigsten Erörterungen knüpft — wenigstens in seinen sakramentalen Bestandteilen ignoriert und auf das Gebet und gewisse gemeinsame Bestrebungen, die sich Gottinnigkeit zum Ziel setzen, einschränkt. Während für den Katholiken Baader und die Protestanten Schelling und Hegel das christliche Dogma in einer bestimmten, historisch ausgeprägten Gestalt als Träger eines absoluten Wahrheitsgehaltes stehen blieb, beklagt Krause die Verderbnis, welche die Religion Jesu und die Philosophie Platos durch die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse des Zeitpunktes erfuhren, in dem sie sich zur Vereinigung trafen. Wie Fichte das Symbol jeder Kirche als ein durch Wissenschaft notwendig perfektibles bezeichnet hatte, so denkt auch Krause an eine fortgehende Durchdringung des religiösen Elements durch das philosophische, wobei sich der Inhalt der Religion ganz auf Anerkennung des einen Gedankens beschränkt: Erhebung der vernünftigen Wesen zum Göttlichen; Selbstdarstellung des Absoluten in den Individuen.

Mehr als alles Andere aber ist es der schrankenlose, unbedingte Optimismus Krauses, welcher ihn von der dogmatischen Religion entfernt. Diese ruht in allen ihren Gestaltungen auf dem Gefühl bodenloser Jämmerlichkeit der Welt und des Menschen; ihre eigentlichen Grundbegriffe, Versöhnung und Erlösung, auf welche sie alle ihre Anstalten begründet, setzen das Vorhandensein eines tiefen, klaffenden Risses im geistigen Universum voraus, welcher zwar nicht unheilbar ist, aber außerordentliche Vorkehrungen notwendig macht. Krause hat dies niemals empfunden und aus diesem Grunde steht er mit seinem unerschütterlichen Glauben an den sittlichen Fortschritt der Menschheit, an die Möglichkeit einer kommenden Einigung

des Geschlechts im Wahren und Guten einem Manne wie Auguste Comte näher als jenen spekulativen Theologen oder theologisierenden Philosophen Deutschlands, welche unten (Kap. V) ausführliche Darstellung finden. Beider Ethik läuft in die Verkündigung einer Menschheitsreligion aus, die viele gemeinsame Züge aufweist, nur bei Krause in metaphysischem, bei Comte in positivistischem Gewande auftritt; hier sich auf die gegebene Welt und den erkennbaren Zusammenhang der Dinge beschränkt, dort in kühnem Fluge die Gedanken und Taten der Menschen über das Universum hin ausdehnt.

Sieht man ab von dieser metaphysischen Differenz, durch welche die „Gottinnigkeit" Krauses für Comte sinnlos wird und an ihre Stelle die „Menschheitinnigkeit" tritt, so ist die Ähnlichkeit der sittlichen Grundstimmung und der geistigen Haltung beider Denker überraschend. Um so auffallender ist der Unterschied der Wirkungen. Diese beschränken sich bei Krause auf den engen Kreis einer kleinen Schule, die, nachdem sie auf die Niederlande wie auf Spanien und Portugal hinübergewirkt hatte, heute mit Ausnahme von Spanien fast völlig ausgestorben ist. Comtes Ideen dagegen haben sowohl in freier Propaganda als namentlich durch Gemeindebildung in Frankreich großen Einfluß erlangt, nach England und nach den romanischen Staaten der neuen Welt hinübergewirkt und sich, namentlich in Verbindung mit dem Freimaurertum, als eine starke Potenz in dem Kampfe dieser Länder um Emanzipation von der Herrschaft des Klerikalismus und in dem Ringen nach geistiger und sittlicher Reorganisation erwiesen.

---

3. Abschnitt

Schleiermacher

1. Entwicklung des Standpunktes

Will man die Stellung Schleiermachers[55] zu der nachkantischen Ethik kurz bezeichnen, so wird man sagen dürfen, er erfasse und löse die Aufgabe, welche Schellings Identitätssystem gestellt,

aber unvollendet gelassen hat: die Sittlichkeit des Menschen aufzuzeigen als Teil und Glied jenes Wechsellebens, das Natur und Geist, die beiden Pole alles Seins, miteinander führen.[56] Schelling streift an dieser Aufgabe immerfort vorbei: erst schiebt sich das erkenntnistheoretische, dann das naturphilosophische Interesse in den Vordergrund; auch wo er ethische Fragen berührt, kommt es nicht zur vollen Selbständigkeit.[57] Zunächst fast nur als Interpret Fichtes erscheinend, gerät er später, nach Ausbildung des Identitätssystems, völlig in den Zauberkreis Spinozas, die Grundgedanken von dessen „Ethik“ geistvoll reproduzierend, aber wieder keine eigentümliche Theorie gestaltend. Noch später endlich wendet sich Schellings Tätigkeit ganz überwiegend jenen Grenzpunkten zu, wo Theologie und Philosophie, Metaphysik und Ethik sich berühren[58] und läßt über diesen allgemeinsten Problemen die spezielleren Aufgaben der Ethik als solcher im Stich. Gleichwohl ist es Schelling gewesen, welcher das Thema der Ethik Schleiermachers zuerst ausgesprochen hat. Die Abhandlung vom Ich als Prinzip der Philosophie a. d. J. 1795 enthält den merkwürdigen Satz:[59] „Der letzte Endzweck des Ich ist, die Freiheitsgesetze zu Naturgesetzen und die Naturgesetze zu Freiheitsgesetzen zu machen; in der Natur Ich, im Ich Natur hervorzubringen.“ Hierin liegt Schleiermachers Ethik im Keime.

Aber die Durchführung dessen, was in diesem Gedanken Schellings angedeutet ist, gehört einer späteren Zeit Schleiermachers an; beim Beginn seiner Entwicklung steht Schleiermacher ebenso wie Schelling unter dem übermächtigen Einflusse Fichtes. Die „Monologe“,[60] mit welchen Schleiermacher das neue Jahrhundert begrüßte und seine eigene Lebensaufgabe fixierte, atmen an vielen Stellen den Geist der Fichteschen Sittenlehre auf das unverkennbarste,[61] verraten aber gleichwohl eine weit selbständigere Individualität als wir sie bei Schelling finden. Der unbedingt auf sich selber ruhende Wert des Geistes, welcher die Welt erst schafft, die Verwirklichung unserer Freiheit als unseres einzig wahren Eigentums und echten Glückes,[62] gilt Schleiermacher wie Fichte als Grundlage und Ziel der Ethik: immer mehr zu werden, was Ich bin, jede besondere Handlung als Entwicklung dieses einen Willens zu gestalten, alles, was

die Welt sonst an Wohl und Wehe bietet, diesem Ziele unterzuordnen oder darauf zu beziehen, im Genusse der Ewigkeit und Seligkeit schon hienieden.[63] Auch hier ein mächtiger Gestaltungsdrang, der sich im gegenwärtigen Geschlechte fremd und vielmehr als prophetischen Bürger einer späteren Welt fühlt, als Verschworenen für die bessere Zeit;[64] auch hier das tiefe Gefühl, daß meine Freiheit wahrhaft lebendig werden kann nur in der Freiheit der mich umgebenden Vernunftwesen, ausbrechend in eine so herbe Klage über die Zerstückelung der Kräfte und die Knechtung der Geister ans Materielle, wie sie uns aus Fichtes „Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters" entgegentönt.[65]

Nur in einem bereichern die Monologe Fichtes sittliche Weltansicht, indem sie das „reine Ich", dessen Darstellung im Empirischen Aufgabe der Sittlichkeit ist, aus der abstrakten Vernunftform zur Individualität erheben.[66] Darstellung der Menschheit im eigenen Handeln, aber nicht als die Gleichheit des einen Daseins, sondern auf eigene Art, in eigener Mischung der Elemente: das ist es, was Schleiermacher ausdrücklich der Meinung entgegenstellt, als gebe es nur ein Rechtes für jeden Fall, als müsse das Handeln bei Allen dasselbe sein.

Andere Fragen der allgemeinen Lebensansicht über Schicksal und Glück, Jugend und Alter, Tod und Unsterblichkeit greifen in das Ganze mit ein: es sind Bekenntnisse einer edlen Seele, auf deren Überzeugungen zwar gewisse Theorien nicht ohne Einfluß geblieben sind, welche sich aber selbst nicht in der Form einer Theorie darstellen und alles, was an lehrender Absicht in ihnen etwa vorhanden sein mag, nach Kräften verbergen, während Fichtes populäre Schriften eine scharf ausgeprägte Theorie mit allen rhetorischen Mitteln zu einer gemeinsamen Überzeugung zu gestalten sich bemühen. Eben darum bilden diese Arbeiten eine unentbehrliche Ergänzung zu seinem System der Sittenlehre, das durch sie erst Farbe und volles Leben empfängt, während die Monologe eigentlich nur als Denkmal der Entwicklungsgeschichte Schleiermachers Bedeutung haben. Denn auch als ethische Erbauungsschrift, als welche sie in gewissen Kreisen gewirkt haben mögen, stehen sie mit ihrer

ausgeklügelten und verkünstelten Ausdrucksweise weit hinter dem eindringlichen Pathos und der natürlichen Größe Fichtescher Lehrreden zurück.[67]

2. Die romantische Religiosität[68]

Zeitlich wie sachlich stehen in engster Verbindung mit den „Monologen“ die „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern“. Ein merkwürdiges geistiges Erzeugnis einer Zeit, welcher soeben die Vernunftreligion, zu der sich die Aufklärung bekannt hatte, durch Kants Kritizismus zerrieben worden war und die in ihrem auf die Totalität von Welt und Leben gerichteten Drange sich mit der vorsichtig abgezirkelten, von den ethischen Fundamentaltatsachen aus zu postulierenden, nur hypothetisch zu Zwecken des praktischen Lebens angenommenen Religion Kants nicht mehr zufrieden geben wollte. Doppelt merkwürdig, wenn man bedenkt, daß der Verfasser der „Reden“ das religiöse Moment nicht zur völligen Abrundung und Ausgestaltung seines philosophischen Gedankenkreises benutzte, wie Kant und Fichte, sondern daß er von Beruf Theologe war und daß derselbe Mann, der die „Reden über die Religion“ schrieb, gleichzeitig auch als Prediger an der Kirche der Charité zu Berlin für die Bedürfnisse einer evangelischen Gemeinde vorzusorgen hatte. Man muß diese Predigten und die Reden nebeneinander halten, um die eigentümliche Doppelstellung zu verstehen, in welcher sich Schleiermacher von Anfang an befand — nicht erst später, wo dann allerdings der Gegensatz zwischen dem Philosophen und dem Theologen immer stärker hervortrat.

Die „Reden“ enthalten eine doppelte Kriegserklärung: gegen die spekulative Philosophie, welche alles aus der Vernunft zu konstruieren unternimmt und der Religion kein getrenntes Feld übrig zu lassen scheint; und gegen die Theologie, welche nur ein Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen, über die Welt und von Geboten für das menschliche Leben darstellt.[69] Und so wenden sie sich polemisch gegen beide. „Die Idee des Guten nehmt ihr und tragt sie in die Metaphysik als Naturgesetz eines unbeschränkten und unbedürftigen Wesens und die Idee eines Urwesens nehmt ihr aus der Metaphysik

und tragt sie in die Moral, damit dieses große Werk nicht anonym bleibe, sondern vor einem so herrlichen Kodex das Bild des Gesetzgebers könne gestochen werden."

Die Religion, wie Schleiermacher sie faßt, begehrt nicht, das Universum seiner Natur nach zu bestimmen und zu erklären, wie die Metaphysik; sie begehrt nicht aus Kraft der Freiheit und Willkür des Menschen es fertig zu machen, wie die Moral. Ihr Wesen ist weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Jene machen den Menschen zum Mittelpunkt aller Beziehungen, zur Bedingung alles Seins und Ursache alles Werdens; sie will im Menschen nicht weniger als in allem anderen Einzelnen und Endlichen das Unendliche sehen, dessen Abdruck, dessen Darstellung; sie lebt ihr ganzes Leben in der unendlichen Natur des Ganzen.[70]

So tritt die Religion aus dem Gebiete der Spekulation sowohl wie dem der Praxis gänzlich heraus; aber diese Trennung ist keine Aufhebung der Beziehungen. Der Mensch bedarf des Gefühls seiner Unendlichkeit und Gottähnlichkeit; aber es kann dem Menschen als ein unrechtes Gut nicht gedeihen, wenn er nicht auch seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen. Und in diesem Sinne folgt alsbald auf jene apodiktisch geforderte Loslösung der Religion von Metaphysik und Moral der paradoxe Satz: „Spekulation und Praxis haben zu wollen ohne Religion ist verwegener Übermut, ist freche Feindschaft gegen die Götter, ist der unheilige Sinn des Prometheus, der feigherzig stahl, was er in ruhiger Sicherheit hätte fordern und erwarten können."

Die religiösen Gefühle sollen also wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten: er soll alles mit Religion tun, nicht aus Religion. Die religiösen Gefühle lähmen ihrer Natur nach die Tatkraft des Menschen und laden ihn ein zum stillen hingegebenen Genusse; daher auch die religiösesten Menschen, denen es an anderen Antrieben zum Handeln fehlte und die nichts waren als religiös, die Welt verließen und sich ganz der müßigen Beschauung ergaben. Es ist ein gänzlicher Mißverstand, daß die Religion handeln solle; zugleich

ein furchtbarer Mißbrauch und auf welche Seite sich auch die Tätigkeit wende, sie kann nur in Unheil und Zerrüttung enden. Bei ruhigem Handeln, welches aus seiner eigenen Quelle hervorgehen muß, die Seele voll Religion haben: das ist das Ziel der Frommen.[71]

Mit diesen Sätzen Schleiermachers ist das Verhältnis, in welchem nach Auffassung der „Reden“ Religion und Sittlichkeit zueinander stehen, oder richtiger stehen sollen, auf das deutlichste bezeichnet. Für uns ist damit jedenfalls so viel ausgesprochen worden, daß innerhalb des systematischen Aufbaus der Ethik dem religiösen Element keine Stelle zuzuweisen sei, wenn dasselbe auch nach Schleiermachers Ansicht als eine selbständige und eigenartige Äußerung der Gefühlsseite im Menschen neben dem Sittlichen einherzugehen hat, um die menschliche Persönlichkeit als Ganzes zu runden und zu vollenden.

Nachdrücklich protestiert Schleiermacher gegen das beliebte Verfahren, die Religion in der Ethik Polizeidienste tun zu lassen;[72] was aber daneben dennoch über die vollendende und fördernde Macht dieses religiösen Gefühls gesagt wird,[73] ist teils bloß rhetorisch, teils betrifft es Dinge, die nichts spezifisch Religiöses an sich haben, sondern ins Gebiet des Sittlichen überhaupt gehören.

Vor allem aber bleibt unerfindlich, welche fördernde Bedeutung das gefühlsmäßige Ergriffensein von dem Weltganzen für die Ethik haben sollte. Denn sieht man genauer zu, so erkennt man leicht, daß im Sinne der Ethik Schleiermachers jener allgemeine Zusammenhang des Universums, der dem Menschen zunächst als ein schlechthin Gegebenes, ihn abhängig Machendes gegenübersteht, gar nichts anderes bedeuten kann, als „Natur“ im Gegensatze zur „Vernunft“ oder eine „zu organisierende Masse“. Die notwendige Konsequenz dieser Auffassung wäre ein Gedanke, der zwar dem System der philosophischen Sittenlehre Schleiermachers vollkommen entspräche, aber dem Theologen einen Schlag ins Gesicht versetzte: daß nämlich das Abhängigkeitsgefühl, also eben das religiöse Moment, um so stärker sei, je größer die Masse dessen, was von dem allgemeinen Weltzusammenhang dem Menschen als nichtorganisierte, d. h. von seinem vernünftigen Willen nicht

beherrschte Natur gegenübersteht und um so geringer, je weiter dieser Prozeß der Aneignung und Beherrschung vorgeschritten. Mit anderen Worten: Religion ist notwendig und natürlich nur in den Anfängen der geschichtlichen und sittlichen Entwicklung der Menschheit und wird in dem Maße verschwinden, als diese fortschreitet.

Es unterliegt wohl kaum einem Zweifel, daß Schleiermachers Formulierung des Verhältnisses zwischen Ethik und Religion mächtig auf Fichte gewirkt und mit dazu beigetragen hat, jene Umbildung seines ursprünglichen Religionsbegriffes, welcher im Grunde nur der Glaube an die sittliche Weltordnung gewesen war (s. oben S. 85), zu der Religion der göttlichen Idee oder des absoluten Ich zu fördern.[74] Trotz dieses genetischen Zusammenhanges dürfen die erheblichen sachlichen Differenzen nicht übersehen werden, welche die spätere Lehre Fichtes von den „Reden über die Religion“ trennen. Was Fichte „die göttliche Idee“ nennt und zum Quell der Seligkeit für den sittlich handelnden und religiös fühlenden Menschen macht, das ist nicht das Universum im Sinne Schleiermachers, in welchem neben dem Höchsten und Herrlichsten auch das Gemeinste Platz hat, sondern die allgemeine Macht der in der Welt waltenden Vernunft, von welcher jede individuelle Vernunft nur Teil und Splitter ist und die alles Denken und Schaffen der Einzelnen beherrscht und trägt. Obwohl nicht dem beschaulichen, sondern dem handelnden Menschen sich offenbarend, hat sie viel ausgeprägtere Züge eines religiösen Ideals als das Universum, weil die Macht der allgemeinen Vernunft unsere Hingebung verdient, während die des Universums vielmehr unsere Befreiung herausfordert.

Daß Schleiermacher diese Unzulänglichkeit des in den „Reden“ eingenommenen Standpunktes selbst gefühlt hat, dafür geben die in den späteren Auflagen vorgenommenen Veränderungen einen interessanten Beleg; und diese Änderungen sind es zugleich, welche den Übergang von der romantischen in die positive Periode der Theologie Schleiermachers vermitteln.[75]

3. Das System der Sittenlehre. Das Sittliche als Wechselwirkung von Natur und Vernunft

Zwischen den Anfängen der Ethik Schleiermachers, welche durch die „Monologe“ und die „Reden über die Religion“ bezeichnet werden und seiner späteren ethischen Theorie liegt eine geistige Entwicklung, welche sich über eine Reihe von Jahren erstreckt und nicht nur durch spezielle Untersuchungen auf ethischem Gebiete, sondern auch durch die Ausbildung der allgemeinen philosophischen Weltansicht Schleiermachers gefördert wird. Zunächst veröffentlichte er im Jahre 1803 die „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ — eine umfangreiche kritische Vorstudie zum System und vielfach, namentlich in dem Abschnitt „von den formalen ethischen Begriffen“, Schleiermachers späterer Behandlung ethischer Probleme präludierend. Die positiven Gedanken dieser Schrift, die mühsam aus einem gewaltigen dialektischen Apparat herausgeschält werden müssen, sind großenteils später in die Vorlesungen und akademischen Abhandlungen verarbeitet worden; der eigentlich historische Stoff, den sie bietet, ist nicht von Bedeutung. Dies und der engbegrenzte Gesichtspunkt der Kritik, welche die einzelnen Systeme ausschließlich nach dem ästhetischen Kriterium ihrer formal-logischen Vollendung prüft und nicht nach der Genauigkeit, mit welcher sie dem Tatbestand der sittlichen Erfahrung gerecht werden, erklärt die verhältnismäßig geringe Beachtung, welche diese Arbeit bis in die neueste Zeit gefunden hat.[76] Einige Jahre später (1805) entstand der erste Entwurf zu einer systematischen Darstellung der Sittenlehre,[77] welcher das Gerüst und die Hauptgedanken dieses Systems aufweist, wenn auch nach Inhalt und Form noch unvollendet. Zu einer abgeschlossenen literarischen Form hat es dieses System niemals gebracht. Außer einer Anzahl akademischer Abhandlungen besitzen wir nur Entwürfe und Aufzeichnungen für Vorlesungen aus sehr verschiedenen Zeiten, welche erst nach Schleiermachers Tode vor die Öffentlichkeit getreten sind.[78] Darum ist auch die Wirkung der Schleiermacherschen Gedanken auf die deutsche

Ethik in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts nur eine beschränkte geblieben; aber zur Abrundung des reichen Gedankensystems, das diese Entwicklung vor uns aufrollt, sind sie gleichwohl unentbehrlich.

Die Ethik wird von Schleiermacher definiert als die wissenschaftliche Erkenntnis eines immer schon angefangenen, aber nie vollendeten Naturwerdens der Vernunft, einer der Stärke nach fortschreitenden, dem Umfange nach sich ausbreitenden Einigung beider, eines Weltwerdens von der Vernunft aus.[79]

Unter „Natur" versteht Schleiermacher das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches, d. h. gewußtes; unter „Vernunft" das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als wissendes. Beides in einem alles in sich schließenden Organismus vereinigt gedacht, ist die Welt. Bloß Dynamisches und bloß Mechanisches ist nur zu denken vor der Welt und reiner Stoff oder reiner Geist nur außer der Welt, welches aber ebensoviel ist als nirgends.[80]

Die Ethik übernimmt diesen Gegensatz und die unaufhebliche Beziehung zwischen seinen Gliedern aus der Metaphysik (bei Schleiermacher heißt sie Dialektik) als der höchsten und allgemeinsten Wissenschaft und man sieht aus der Art, wie dieser Gegensatz gefaßt und aufgelöst wird, die Nähe, in welcher sich die metaphysischen Überzeugungen Schleiermachers zu den Grundgedanken des spekulativen Idealismus, namentlich zu Schellings Identitätsystem, befinden. Ja, man darf vielleicht sagen, daß die von Schelling selbst niemals ausgeführte, sondern nur in Andeutungen gegebene Ethik des transzendentalen Idealismus (s. Kap. III, Anmerkung 2) bei Schleiermacher zu suchen ist. Durch alles Sein zieht sich der Gegensatz und die Beziehung des Realen und Idealen, von Natur und Geist; die Ethik stellt ihn innerhalb des Organismus der Gesamtwissenschaft auf eine bestimmte Weise dar.[81] Auch in der Natur wirkt die Vernunft differenzierend, steigernd; aber in unbewußter Bildungskraft. In der Ethik dagegen erscheint die Vernunft als handelnd auf die Natur und zwar im spekulativen Sinne, indem sie die allgemeinen, gleichbleibenden und wesentlichen Momente dieses Prozesses heraus-

greift, während die Geschichtsschreibung demselben in seinen einzelnen Stadien erzählend und beschreibend folgt. Sie steht zur Geschichte in demselben Gegensatz wie die Physik zur Naturkunde; indem sie nicht wie diese das Besondere erzählt, wie es als solches ist und wird, sondern die Art und Weise beschreibt, wie es aus dem Allgemeinen wird.[82]

Es springt in die Augen und ist auch von jeher bemerkt worden,[83] daß diese Bestimmung des Ethischen viel zu weit ist und vielmehr Philosophie der Geschichte als Ethik bezeichnet; daß sie in dem Bestreben, gewisse Einseitigkeiten der rein imperativischen Ethik zu überwinden, eine der wertvollsten Errungenschaften Kants, die Erkenntnis des Willens als des alleinigen Gegenstandes sittlicher Beurteilung, von der noch die Monologe voll waren, so gut wie preisgegeben hat. Denn jenes gesamte System von Einwirkungen der Vernunft auf die Natur, wie es uns die Geschichtswissenschaft, etwa als Kulturgeschichte der Menschheit, darstellt, wird keineswegs dadurch zum Gegenstande der Ethik, daß an Stelle der bloß erfahrungsmäßigen, bloß erzählenden und schildernden Behandlung die spekulative tritt; sondern durch eine Veränderung des Gesichtspunktes, indem die richtige Beteiligung des Willens und Charakters an jenem Inhalt aufgezeigt und die Anleitung gegeben wird, über die Beschaffenheit des in diesem Prozesse der Rationalisierung zu Tage tretenden Willens ein Werturteil zu fällen. Alle Kultur ist ein Handeln der Vernunft auf die Natur; aber unter diesem Begriffe fassen wir zahlreiche Tätigkeiten zusammen, die nur insofern Gegenstand der Ethik sein können, als wir die in ihnen sich ausdrückende Gesinnung ins Auge fassen. Schleiermacher wollte Kants formalistisch leerem Begriffe eines guten Willens entrinnen, der, abgesondert von allen Zwecken, nur in der Achtung vor einem allgemeinen Gesetze seine Güte betätigt; er hat, indem er das Sittliche als Darstellung eines Vernunftgehaltes im Natürlichen faßte, insbesondere den wichtigen, von der rein idealistischen Ethik geradezu geächteten Begriff der sittlichen Güter wieder zu Ehren gebracht; aber er hat in diesem Bestreben auch dem Begriffe der Ethik eine Ausdehnung gegeben, welche denselben zu verflüchtigen droht.

Denn es bleibt die Frage unbeantwortet, welches Ineinander von Natur und Vernunft denn nun das Sittliche sei; es fehlt jede genauere Bestimmung der sittlichen Norm, da die Sphäre der beiden Begriffe Natur und Vernunft eine so weite ist, daß nicht nur jede menschliche Tätigkeit als ein Zusammenwirken beider aufgefaßt werden kann, sondern ebenso das objektive Handeln der Natur in der blinden Weisheit ihrer organischen Schöpfungen. Auch die spätere Behandlung des Pflichtbegriffes beseitigt diesen Mangel nicht.

Setzt man dagegen in die von Schleiermacher aufgestellte Formel statt des zu unbestimmten Begriffes „Vernunft" die bestimmtere Bezeichnung „Naturwerden des vernünftigen Willens durch Freiheit" ein, so gewinnt man wenigstens einen Ausdruck für das subjektiv-formale Moment des Sittlichen. Der grundlegende Teil von Schleiermachers Ethik gibt dann eine Darstellung des sittlichen Prozesses, welcher als Teil des allgemeinen Lebens vom Standpunkte reflektierender Weltbetrachtung aus erscheint. Und hierin liegt ein entschiedener Vorzug seiner Formel: sie läßt in der Bestimmung des Sittlichen den Begriff der Relativität zu, da ja selbstverständlich das geforderte Ineinander von Natur und Vernunft für jede Periode ein anderes sein muß und verweist auf die Sittengeschichte, welche den absoluten Moralbegriffen anderer Schulen meist wie ein Rätsel gegenübersteht.

Schleiermachers Ethik bildet insofern eine natürliche Ergänzung zu jenen Systemen, welche im Sittlichen nur das reine Sollen, nur ein Nochnichtgewordenes erblicken. Diese Form hat für die wissenschaftliche Konstruktion der Ethik nur insoweit Berechtigung, als die Vernunft noch nicht Natur und die Natur noch nicht Vernunft geworden ist. Wo sie ausschließlich angewendet wird, da erscheint alles wirkliche Sein der Vernunft als ein für die Sittenlehre Nichtseiendes, jedes Glied der Reihe nur in seiner Differenz von dem unendlichen letzten. Dagegen schildert die wissenschaftliche Darstellung der Ethik im Sinne Schleiermachers die tatsächliche Wirksamkeit der Vernunft auf unsere eigene und die umgebende Natur, welche mit dem Anfange der Menschengeschichte selbst begonnen hat und erst mit dem Ende derselben ihren Abschluß

erreichen kann.[84] In anderer Wendung ein Gedanke, welcher schon als das Hauptthema der Ethik Schillers bezeichnet worden ist: In der Unschuld (Natur) ist die Sittlichkeit noch unbewußt; in der Tugend wird sie wieder unbewußt; in ersterer ist die Natur sittlich, in letzterer die Sittlichkeit natürlich.

Gegenstand der Ethik ist also nicht ein an irgendwelchem Punkte eintretender unbedingter Gegensatz des Vernünftigen zum Natürlichen, sondern eine Entwicklungsreihe zwischen zwei Punkten, welche als solche beide außerhalb des Sittlichen fallen. Der eine ist eine Einigung von Vernunft und Natur, welche in der Ethik nirgends ausgedrückt, sondern immer vorausgesetzt wird; der andere eine solche, auf welche überall hingewiesen wird. Jene ist das als ursprüngliche Kraft gegebene Natursein der Vernunft und Vernunftsein der Natur im menschlichen Organismus, wovon alles Handeln der Vernunft im ethischen Sinne ausgeht, ohne daß es selbst ethisch begriffen werden könnte. Diese aber wäre ein Zustand, worin es keines Handelns der Vernunft und keines Leidens der Natur weiter bedarf, d. h. das Setzen einer Natur, welche ganz Vernunft und einer Vernunft, in welcher alles Natur geworden ist, oder des seligen Lebens, so daß jedes teilweise Ineinandersein beider auf dieses als seine Vollendung hinweist.[85]

Hält man diese Beziehung des sittlichen Prozesses auf den physischen und die Identität beider fest, so ergibt sich aus der Betrachtung der Grundformen des Lebens überhaupt der Typus des sittlichen Lebens. Alles Leben beruht auf den Gegensätzen abgeschlossenen Daseins und der Gemeinschaft mit einem Ganzen; Gemeinschaft aber bedeutet ein Insichaufnehmen und Aussichhervorbringen. Man kann dies als Wechselwirkung von Erkennen und Darstellen bezeichnen, wofür Schleiermacher auch die Ausdrücke Symbolisieren und Organisieren verwendet. Zwischen beiden Tätigkeiten oszilliert das sittliche Leben. Keine von beiden kann ohne die andere gedacht werden.[86] Denn betrachtet man die sittliche Tätigkeit unter dem Gesichtspunkt des Organisierens, so muß überall ein System von Organen als ein angeerbtes ursprünglich ge-

geben sein. Betrachtet man sie unter dem Gesichtspunkt des Symbolisierens, so muß überall etwas vorhanden sein, das auf früherem Wirken beruht und als aus Vernunfttätigkeit entstanden angesehen werden kann.

Aller Fortschritt im Gebiete des Sittlichen heißt darum nichts anderes als eine ausgleichende Beziehung zwischen Angeerbtem und Angeübtem. Sie ist es, welche den Menschen von den Tieren unterscheidet. Bei diesen ist völlige Übereinstimmung zwischen der Organisation und der äußeren Natur; daher auch die Entwicklung ihrer organischen Fertigkeiten, sich selbst überlassen, mit der Entwicklung ihrer Natur geschlossen ist, reine Fortsetzung der Erzeugung und dem Gebiete der Anerbung angehörig. Bei dem Menschen dagegen nehmen sie noch zu, wenn die Natur längst im Stillstand ist, und widerstehen noch, wenn sie schon im Verfall begriffen ist. Im Menschen ist die Bedeutung des Angeerbten und Angeübten unzertrennlich. Denn indem jedem Menschen seine Organe angeboren werden, tragen sie schon in sich, was aus der Übung der vorangegangenen Geschlechter im Großen sowohl als im Einzelnen hervorgegangen ist. Und wenn man das Ungeübte der einzelnen Funktionen miteinander vergleicht, so ist der Unterschied mitbegründet im Angeerbten.[87] Es ist also die Wiederholung der früheren Generation in der späteren das Tierische, das die angeerbten Schranken Darstellende. Die Übung dagegen stellt das Werk der an sich unendlichen, d. h. über alles Gegebene, Fertige wieder hinausstrebenden Vernunft dar und für sie gibt es keine anderen Grenzen als die der sittlichen Tätigkeit überhaupt gesteckten, welche schon oben als solche bezeichnet worden sind: nämlich die vollzogene gänzliche Organisierung der Vernunft.

Was man nun auf Grund dieser allgemeinen Begriffsbestimmungen bei Schleiermacher vor allem erwarten sollte, wäre eine Darstellung des objektiven, in einem geschichtlichen Verlaufe sich darstellenden Prozesses, durch welchen die Vernunft in der Menschheit auf die Natur im Menschen wirkt und diese zum Gefäß und zur Darstellung der Vernunft macht. Diese Leistung ist jedoch Schleiermacher schuldig geblieben. Sie hätte nicht notwendig Sittengeschichte im engeren Sinne

zu sein brauchen. Denn auch die Sittengeschichte verträgt eine begriffliche Zusammenfassung des Typischen, eine philosophisch rekonstruierende Behandlung neben der rein historischen. Freilich sind die Materialien für eine solche Arbeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch vergleichsweise spärlich und schwer zu beschaffen gewesen und erst viele Dezennien später hat ein auf ganz anderen Voraussetzungen erwachsenes Gedankensystem, die synthetische Philosophie Herbert Spencers, eine vielfach an Schleiermacher gemahnende Anschauung vom Wesen des Sittlichen mit dem reichsten sittengeschichtlichen Stoff zu verdeutlichen und zu belegen vermocht.[88]

4. Spezielle Begriffe

Das im vorhergehenden geschilderte Ineinanderbilden von Natur und Vernunft erschöpft den Begriff des Sittlichen nach seiner objektiven Seite. Diese läßt sich auch bezeichnen als Erscheinung und Verwirklichung des höchsten Gutes. Und insofern kann und muß die gesamte Ethik als Güterlehre aufgefaßt werden. Aber für eine ganz erschöpfende Beschreibung des Ethischen muß mit dieser objektiven Seite notwendig die subjektive kombiniert werden. Denn jenes Ineinander von Natur und Vernunft kann sich schlechterdings nur in Individuen darstellen. Nur in solchen, in ihrem Neben- und Nacheinander, ist die menschliche Natur wirklich; und so kann auch die Vernunft auf die Natur nur wirken, indem sie in Individuen wirkt.[89] Dieser Gegensatz zwischen der Gattung und den Einzelwesen durchzieht alles sittliche Leben, welches auf seiner beständigen Ausgleichung beruht. Bei der Zersplitterung der menschlichen Natur in eine Mehrheit von Einzelwesen kann das Naturwerden der Vernunft nur möglich und vollständig werden durch die sittliche Gemeinschaft der Individuen. Und wiederum ist alles Sittliche an diese Verschiedenheit der Individuen gänzlich gebunden; was sich darin zeigt, daß das erworbene Sittliche von einem Individuum auf ein anderes nicht ohne weiteres übertragbar ist.[90]

Die Vernunft ist der Quell der Einheit im menschlichen Geschlechte: davon ist Schleiermacher überzeugt, wie Kant,

Fichte, Hegel davon überzeugt waren. Die Zersplitterung in das persönliche einzelne Leben gehört auch bei ihm nur dem Irdischwerden der Vernunft an und es ist zur Vergeistigung der irdischen Erscheinung erforderlich, daß die Vernunft die Schranken der Persönlichkeit durchbreche und daß so viel als möglich (es ist aber freilich nur in den mannigfaltigsten Abstufungen möglich) das geistige Leben in jedem einzelnen zugleich auch für alle sei. Umgekehrt aber wäre die Mehrheit der Individuen keine sittliche, wenn nicht auch das Sein der Vernunft in jedem ein anderes wäre.[91]

Es ist ein Gedanke von bleibendem Wert, den Schleiermacher hiermit in die wissenschaftliche Behandlungsweise der Ethik eingeführt hat.[92] Denn so gewiß das Sittliche nicht individuellen Eigensinn oder Kaprizen des Subjekts, sondern allgemeine Werte darstellt, so gewiß ist es auch, daß konkrete sittliche Aufgaben nicht nach allgemeinen Schablonen, sondern nur unter Berücksichtigung individueller Umstände und Anlagen, nicht mechanisch, sondern nur künstlerisch gelöst werden können. Das Allgemeine und das Individuelle stehen in keinem Gegensatze, sondern sind aufeinander bezogen, indem das Individuelle ins Allgemeingültige erhoben wird. Für jede mögliche Aufgabe gibt es viele verschiedene Lösungen: sittlich wertvoll werden nur diejenigen sein, welche das Individuelle in solcher Gestalt zeigen, daß es bei Berücksichtigung aller Umstände der allgemeinen Zustimmung sicher sein darf.

Faßt man den Prozeß der Darstellung oder Verwirklichung des Sittlichen in den Einzelwesen ins Auge, so ergeben sich weiterhin die wichtigen Begriffe der Tugend, der Pflicht und des Bösen. Die Behandlung dieser Begriffe bei Schleiermacher ist durchaus durch seine prinzipielle Auffassung des Sittlichen bestimmt. Auf das nachdrücklichste hat er es ausgesprochen, daß die drei Begriffe Gut, Tugend und Pflicht jeder für sich in seiner Ganzheit auch das ganze sittliche Gebiet darstellen, jeder aber auf eine eigentümliche Weise und so, daß dasjenige, was durch den einen gesagt wird, in der Wirklichkeit von dem nicht getrennt werden kann, was der andere besagt.[93] Denn, wenn in dem ganzen menschlichen Geschlechte alle

Güter vorhanden sind, so müssen auch alle Tugenden in allen wirksam sein; und umgekehrt. Jede Form erschöpft die Aufgabe dem Inhalte nach ganz; aber die Wissenschaft erschöpft sich nur im Zusammensein beider. Ebenso können Güter und Tugenden nicht ihrem vollen Wesen nach gedacht werden, ohne daß damit auch alle Pflichten als erfüllt gesetzt wären und umgekehrt. Man kann also das Wechselverhältnis dieser drei ethischen Grundbegriffe so ausdrücken, daß man sagt: die Güterlehre geht auf das reine Ineinander von Vernunft und Natur, während die Tugend- und Pflichtenlehre es als erzeugendes und als erzeugtwerdendes betrachtet. Es erscheint also das Sittliche im Tugendbegriffe als die sich mannigfach verzweigende Kraft, welche dem Menschen als Handelndem innewohnt; in dem Begriffe des Gutes als dasjenige, was durch die gesamte Wirksamkeit jener Kraft wird und werden muß; in dem Pflichtbegriffe aber wird dargestellt, was zwischen jenen beiden liegt, die sittliche Handlung selbst, oder richtiger ein System von Handlungsweisen, welche nur aus der sittlichen Kraft und der Richtung auf die gesamte sittliche Aufgabe begriffen werden können.[94]

Auf diesen Anschauungen über das Verhältnis von Sein und Sollen beruht auch Schleiermachers Ansicht vom Wesen des Bösen. Alles Sittliche ruht auf dem Handeln der Vernunft gegen die Natur, ist eine werdende Einigung beider und drückt ein beziehungsweises Verschwinden des außer der Vernunft Gesetztseins der Natur aus. In dieser Bestimmung des Sittlichen ist das Unsittliche, das Böse, schon mit enthalten; es bezeichnet nichts anderes, als den negativen Faktor in dem Prozeß der werdenden Einigung. Eine positive Unvernunft, Gegenvernunft, kann es nicht geben; das Böse bedeutet also lediglich ein Nichtgewordenes, das ursprüngliche Nichtvernunftsein der Natur; gerade so wie das Gute das ethisch Gewordene bedeutet, das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft: beides aber auf das wirklich gewordene Ineinandersein beider bezogen. Der Gegensatz von Gut und Böse besagt also nichts anderes, als in jedem einzelnen sittlichen Gebiet das Gegeneinanderstellen dessen, was darin als Ineinandersein von Vernunft und Natur und was als Außereinander von beiden ge-

setzt ist. Er liegt also ganz zwischen denselben Endpunkten wie die Ethik selbst und man kann sagen, die Ethik sei die Entwicklung und Darlegung des Guten und Bösen im Zusammensein beider. Erst durch sie wird dem Gegensatze von Gut und Böse sein Inhalt gegeben, nämlich bestimmt, welches Sein gut und böse ist; vorher kann man nur sagen: er ist möglich, d. h. aufgegeben durch das ursprüngliche Nichtnatursein der Vernunft und Nichtvernunftsein der Natur.

Mit dieser Auffassung läßt sich eine andere Wendung Schleiermachers, obwohl dem Wortlaut nach scheinbar widersprechend, doch ganz gut vereinigen, wenn man nur die Verschiedenheit der Gesichtspunkte mitberücksichtigt. Schon bei der vergleichenden Gegenüberstellung der Ethik und Physik war ausgesprochen worden, daß die Form der Sätze in beiden Wissenschaften die gleiche sein müsse. Wenn alle ethischen Sätze assertorisch die Wirksamkeit der Vernunft in der Natur beschreiben, dann ist es richtig zu sagen, daß der Gegensatz von gut und böse außerhalb der Ethik falle und nicht in die Konstruktion derselben gehöre. Denn, wenn diese die Aufgabe hat, in der ganzen Sphäre des möglichen menschlichen Handelns aus einem Prinzip heraus zu zeigen, welche Handlungsweisen gut seien, so darf überhaupt nichts als ethisches Element aufgenommen werden, als was unter den Begriff des Guten fällt, d. h. ein Einsgewordensein der Vernunft und Natur durch Wirksamkeit der ersteren bezeichnet. Das Böse ist ebensowenig etwas vor der Ethik Festzustellendes, worauf sie beruhen müßte, als es aus der prinzipiellen Voraussetzung der Ethik abzuleiten und zu konstruieren ist; sondern es fällt ins Leben, in die empirische und geschichtliche Darstellung des Sittlichen und erst von da aus hat man den Gegensatz aufzunehmen, wenn man das Leben, wie es vorliegt, kritisch auf die Ethik beziehen will. Indirekt freilich ist auch die strengste deduktive Konstruktion der Ethik ein beständiges Setzen und Aufheben des Gegensatzes zwischen gut und böse, weil sie das Handeln der Vernunft auf die Natur und das dadurch bewirkte Ineinander beider auf den verschiedenen Gebieten darstellen muß und die von der Vernunft nicht durchdrungene Grundlage oder Masse jedes einzelnen Gebietes eben selbstverständlich das Böse darstellt.[95]

Auch diese Auffassung vom Wesen des Bösen ist für Schleiermacher in hohem Grade charakteristisch. Sie bekräftigt den engen Zusammenhang dieses Systems mit Hegel und Krause und der dort zum Ausdruck gekommenen Lebensstimmung. Es weht uns aus Schleiermacher ein Hauch jenes freudigen Optimismus, jenes selbstbewußten Vertrauens auf die der Menschheit eingeborene Kraft der Vernunft entgegen, welche die antiken Denker beseelt hatten, in Shaftesbury wieder aufgelebt waren und in Hegels Philosophie einen den kritisch-revolutionären Geist der Epoche vielfach verletzenden Ausdruck gefunden hatten. Auch bei Schleiermacher hat das Sittliche aufgehört bloß Ideal zu sein; es ist eine geschichtlich gegebene Tatsache; es umfaßt nicht bloß ein Sollen, sondern auch ein Sein, richtiger gesagt eine Verbindung eines Sollenden mit einem Seienden, ein Werden. Hier braucht zwischen Ideal und Wirklichkeit keine Kluft ausgefüllt zu werden; hier liegt nicht die eine in dieser, das andere in jener Welt: diese Welt selbst kann von Anfang an nur begriffen werden als ein Ineinander von Natur und Vernunft, zwei Mächte, die unzertrennlich das innerste Wesen derselben ausmachen, wenn auch ihr Verhältnis ein beständig sich verschiebendes ist.

V. Kapitel

Spekulative Rekonstruktionen der Kirchenlehre

---

1. Abschnitt

Baader

1. Der theologische Geist im 19. Jahrhundert[1]

Das 19. Jahrhundert hat das Werk des 18. nicht in gerader Linie fortzusetzen vermocht. Während es in manchen Stücken die Aufgabe des letzteren weiterführt, ist es zugleich ein Zeitalter der Restauration, des Wiederaufnehmens und Wiederversuchens von Einrichtungen und Vorstellungsweisen, welche die vorausgegangene Periode der Aufklärung beseitigt oder wenigstens tief erschüttert zu haben glaubte. Dieser Zug bedingt ebensowohl die Stärke als auch die Schwäche der Zeit. An Stelle subjektiver Polemik hat er in vielen Stücken objektive Kritik gesetzt, an Stelle einfachen Bruches mit der Vergangenheit besonnenes Weiterbilden; aber die Mächte, denen durch solche Studien ihr historisches Recht gewährt werden sollte, sind begreiflicherweise dabei nicht stehen geblieben und haben nicht gezögert, ihre unumschränkte Gültigkeit auch für die Gegenwart zu behaupten. Wenn im späteren 17. und im 18. Jahrhundert der innere Gang der Entwicklung selbst dazu führte, die zunehmende Loslösung der Ethik von der Theologie darzustellen, so ist anderseits kein richtiges Bild unseres Jahrhunderts möglich, ohne Berücksichtigung dieses Wiedereindringens der Theologie in die Philosophie und ganz besonders in die Ethik. In den drei

großen Kulturländern, mit welchen sich diese Darstellung vorzugsweise zu beschäftigen hat, macht sich die Wirkung dieses Vorganges gleichmäßig fühlbar: ein Zurückdrängen des rein anthropologischen Humanitätsideals der Aufklärung und merkliche Steigerung des christlich-theologischen Geistes.

Bei diesem Vorgange kommt Deutschland insofern eine führende Stellung zu, als das wiedererstarkende religiöse Prinzip hier in der engsten Verbindung mit jener großen Fortschrittsbewegung in Literatur, Philosophie und Gelehrsamkeit erscheint, für welche der Ausdruck „Romantik“ oder „romantische Schule“ nicht als bezeichnendste, aber jedenfalls gebräuchlichste und verständlichste Benennung gelten mag. Der eigentümliche gelehrte und literarische Charakter der religiösen Restauration in Deutschland tritt ins volle Licht, wenn man dieselbe mit den verwandten Vorgängen in Frankreich und England vergleicht. In England war die Orthodoxie der anglikanischen Kirche durch die Aufklärungsliteratur weniger ernst in ihrem Bestande erschüttert worden, als durch jene dem religiösen Bedürfnisse der Massen entstammende Bewegung, welche man an den Namen John Wesleys knüpft. Was de Maistre und an seiner Seite alsbald Bonald und Lamennais verkünden, ist in erster Reihe nicht eine gelehrte Meinung, sondern das Losungswort einer politischen Partei, die nur auf die Niederlage des revolutionären Gedankens gewartet hatte, um mit ihren Ansprüchen hervorzutreten. Einen Mann wie Chateaubriand aber wird niemand als den Träger neuer religiöser und philosophischer Ideen, oder eines Ausgleichs zwischen Glauben und Wissen bezeichnen wollen: er ist nur der sentimentale Stimmungskünstler, der einer raffinierten Gesellschaft vergessene Effekte wieder zugänglich macht. Nur Saint-Martin, der tiefsinnigste religiöse Geist, den Frankreich in dieser Periode besessen hat, muß als eine den deutschen Romantikern von Hause aus verwandte Kraft gelten, wie er auch bis zu einem gewissen Grade vermöge seines Einflusses auf Baader in die deutsche Entwicklung eingegriffen hat.[2]

Auch sonst ist es vorzugsweise Baaders Persönlichkeit, welche die religiöse Restauration in Deutschland mit der fran-

zösischen vermittelt. Nicht nur literarisch, durch sein frühzeitiges Studium der Werke Saint-Martins, de Maistres und de Bonalds, sondern auch durch seinen propagandistischen Eifer und sein Drängen auf unmittelbare politische Wirksamkeit.[3] Mystiker auf der einen Seite, Diplomat und Hofmann auf der anderen, gehört er mit zu den geistigen Vätern des religiös-politischen Bastards der heiligen Allianz, in deren Stiftungsurkunde man die Gedanken Baaders über das Bedürfnis einer engeren Vereinigung der Religion mit der Politik unmittelbar anklingen zu hören glaubt, wie sich umgekehrt Baader in seinen Schriften mehrfach auf diesen Vertrag als die beginnende Lösung eines im 16. Jahrhundert ungelösten Problems bezieht.[4]

Im ganzen aber ist die Situation in Deutschland eine wesentlich andere als in Frankreich und England. Dem neuen Geiste steht nichts gegenüber als eine Aufklärung, weit harmloser aber auch weit idealer als die französische und viel mehr geistiges Eigentum der Nation als die englische. Sowohl die protestantische Orthodoxie als der Katholizismus (insoweit für den damaligen deutschen Katholizismus geistige Interessen überhaupt in Frage kamen) waren gründlich von rationalistischer Denkweise durchsetzt. Auf der anderen Seite war der Bruch der deutschen Aufklärung mit der Theologie lange nicht so schroff, wie dies in England und noch mehr in Frankreich der Fall gewesen war. Denn wenn die französische Aufklärungsphilosophie mit der rücksichtslosesten Kriegserklärung gegen die Religion als soziale Erscheinung und die Gottheit als spekulativen Begriff geendet hatte, so beginnt die neue deutsche Philosophie, in Kant noch auf der Grenzscheide zwischen dem älteren Rationalismus und dem neuen Idealismus stehend, mit einem Versuche der Rehabilitierung sowohl des Gottesbegriffes als der Religion. Die Entwicklung der nachkantischen Spekulation selbst enthielt eine Fülle von Motiven, um ein weiteres Fortrücken auf dieser Linie zu ermöglichen. Welche Bedeutung für die deutsche Philosophie unmittelbar vor und nach Kant das Wiederauffinden und Studium Spinozas gehabt hat, ist eine bekannte Tatsache und das eigentümliche Verhältnis der spinozistischen Ideen zum christlichen Gedanken-

kreise, wie es früher geschildert worden ist, würde vielleicht allein ausreichend sein, um die Neigung zu erklären, das religiöse Problem nicht bloß negativ, sondern zugleich spekulativ zu fassen. Aber auch abgesehen davon, läßt sich vielleicht sagen, daß eine Philosophie, welche so wie die nachkantische in Deutschland den Boden erfahrungsmäßigen Zusammenhangs verließ und sich in kühner apriorischer Konstruktion der letzten begrifflichen Elemente des Weltinhalts versuchte — daß eine solche Philosophie (wenigstens bei den für sie nun einmal gegebenen Voraussetzungen) an gewissen Punkten auf das christliche Gedankensystem stoßen mußte, von welchem ja wohl zuzugeben sein wird, daß es gewisse Fragen, welche durch vornehme Ignorierung auf Seite der Aufklärungsphilosophie weder gelöst noch aus der Welt geschafft waren, wenigstens aufwarf und, gleichviel mit welchen Mitteln, zu lösen versuchte.

In der Kombination dieser beiden Elemente, des philosophisch-spekulativen und des religiösen, weist nun die deutsche Gedankenentwicklung eine Mannigfaltigkeit auf, welche dem schon früher hervorgehobenen Reichtum eigenartiger Individualitäten entspricht und bei der Darstellung der einzelnen Denker sorgfältig Beachtung gefunden hat. Hier seien einige Leistungen zusammengefaßt, welche nicht bloß ein gewisses Wiederaufnehmen religiöser Elemente in den Ideenkreis der Ethik zeigen, sondern sich ausgesprochenermaßen an das kirchliche System anlehnen und dasselbe mit Hilfe spekulativer Neubegründung für die Ethik nutzbar zu machen suchen. Diese wechselseitige Annäherung von Philosophie und Dogma vollzieht sich ebensowohl innerhalb des katholischen als des protestantischen Gedankenkreises. Wie Baader die strengkatholische Richtung, so vertreten Hegel und Schleiermacher das protestantische Kirchentum, während Schelling gewissermaßen vermittelnd zwischen beiden steht und auch die von ihm ausgehenden Wirkungen sich nach beiden Seiten hin erkennen lassen.[5]

2. Das Dogma als Erkenntnismittel

Die Eigentümlichkeit des Baaderschen Standpunktes[6] besteht darin, daß er von vornherein durchaus am katholischen Dogma, als einem Gegebenen, Unantastbaren, festhält und, der Dogmen als Erkenntnismittel sich bedienend, eigentlich mehr darauf bedacht ist, mit Hilfe dieser Grundlinien eine philosophische Weltansicht zu konstruieren, als philosophierend die Wahrheit der Dogmen selbst zu erweisen,[7] wobei nun die Fruchtbarkeit dieser Anwendung und die Ergiebigkeit des Gelingens dem Denker selbst in umgekehrter Richtung Beweis für den unbedingten Wahrheitsgehalt der Glaubenslehre liefert. Keine Theorie ist daher Baaders innersten Neigungen mehr zuwider als die der zweifachen Wahrheit, des Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, zwischen Rationalismus und Supranaturalismus. Er wird nicht müde, mit Thomas von Aquino, dem Hauptvertreter einer durchgängig möglichen Kongruenz zwischen Glauben und Wissen, gegen alle diejenigen Theologen und Philosophen zu polemisieren, welche jenem alten, gefährlichen „sophisme paresseux", dem Unglauben an die Erweisbarkeit und Vernünftigkeit der Religion, Vorschub leisten und damit „dem Teufel Feiertage machen".[8]

Mit der größten Bitterkeit spricht Baader von aller den Religionsdoktrinen entfremdeten Philosophie, als einer durch diese Opposition teils verflachten, teils verbrecherisch gewordenen; er erwartet eine gründliche Restauration unserer Philosophie, „eine Desinfektion unseres Denkens", nur durch Wiedereinführen der Philosophie in die Tiefen der Religionsdoktrin.

Aber ebenso entschieden ist er der Ansicht, daß die Verbrechen der Intelligenz nur von ihren eigenen Tugenden wieder gesühnt werden können und daß es barer Wahnsinn sei und den Gegnern in die Hand arbeiten heiße, wenn man etwa „die Keuschheit der Intelligenz durch Kombabisierung retten zu müssen vermeine". Nicht durch Nichtwissen, sondern durch Besserwissen kann dem Irrtum und der Lüge entgegengewirkt werden, gerade so wie man die Menschen vom

Verbrechen und der Sünde nicht durch Rückführung in den Stand der Unschuld, sondern nur durch den Erwerb der Tugend befreit.[9]

Daher brandmarkt Baader als einen zweiten Grundirrtum die Meinung, daß das religiöse Wissen ein seiner Natur nach notwendig Stillstehendes, nur der Historie als Vergangenheit Zugehöriges, folglich keines Fortschrittes und keiner Bereicherung mit neuen Entdeckungen durch neue Anwendungen Fähiges sei.[10] Was es gerade jetzt zu leisten gelte, sei die eigentliche Lösung des Problems, an welchem im 16. Jahrhundert Kirchenlehrer und Reformatoren scheiterten, jene als zu unbeweglich am Alten hangend, diese als mit der Tradition vollständig brechend: die Erringung einer höheren Stufe der intellektuellen Fortbildung des lehrenden Teils des Klerus.[11]

Hiermit ist die eigentümliche Doppelstellung Baaders zur religiösen Frage bezeichnet. Einerseits nämlich steht Baader an Bitterkeit und einseitiger Verbissenheit des Urteils über alles, was sich von der Linie der katholischen Orthodoxie entfernt, dem Ultramontanismus unserer Zeit nicht nach: man muß ihn sogar als einen der ersten Wortführer jener Richtung bezeichnen, welche, von seiten der Kurie mit der obersten Sanktion versehen, die Unduldsamkeit und das absichtliche Nichtverstehenwollen des Gegners in den feierlichsten Kundgebungen zum Prinzip erhoben hat.[12] Jener abscheuliche, aber freilich uralte Pfaffenkniff, dem Gegner seine von der Kirchenlehre abweichenden Überzeugungen ins Gewissen zu schieben und als moralische Schlechtigkeit zuzurechnen, steht bei Baader in üppigster Blüte und empfängt eine durchaus scheinbare theoretische Begründung. Wenn in allem Wissen des Menschen die Notwendigkeit eines Hilfe empfangenden und annehmenden, somit gegenüber dem Geber entsagenden Verhaltens der einzelnen Intelligenz vorhanden ist, wenn sich somit zeigen läßt, daß niemals das Wissen mit dem Glauben, sondern immer nur ein Glaube mit einem anderen in Opposition sich befindet,[13] so folgt allerdings ganz logisch weiter, daß die Religion oder Kirche, den Glauben des Menschen in Anspruch nehmend, nicht das Aufgeben seines wahrhaften

Wissens, sondern nur das eines schlechten Glaubens gegen einen guten Glauben von ihm fordert; und ebenso, daß in einer Philosophie, welche sich von der Glaubenslehre entfernt, nicht der wahre Freiheitssinn, sondern der Geist der Empörung sich ausspricht.[14] Ist man aber einmal so weit, läßt es sich theoretisch erweisen, daß der Unglaube im kirchlichen Sinne immer auf bösem Willen, auf sittlicher Verderbtheit beruht, dann führen die wahren Konsequenzen, wie sehr auch Baader sich dagegen sträuben mag,[15] noch um einen Schritt weiter. Den Verbrecher läßt man mit dem friedlichen Bürger nicht in freie Wettbewerbung treten; man schützt ihn nicht, sondern sucht ihn unschädlich zu machen. Abweichungen von der Kirchenlehre müssen daher von Staats wegen verhindert, die hartnäckigen Ketzer den Gerichten übergeben werden.

Ferner sind aber auch Männer wie Baader und wie alle Wortführer dieses romantischen Katholizismus nicht bloß überflüssig, sondern sogar gefährlich. Denn sie haben immer noch zu viel eigene Gedanken und man soll mit dem Feuer nicht spielen. Den Intellekt entwickeln und dabei doch an die Autorität festbinden wollen, heißt Unmögliches verlangen. Entweder der Intellekt oder die Autorität muß dabei zu Schaden kommen. Eine Quadratur des Kreises, an der sich viele edle Geister dieses Jahrhunderts müde gerungen haben! Im Sinne der Autorität gibt es nur eine Lösung, eben die, welche der heutige Katholizismus unter jesuitischer Führung ergriffen hat: jene Ausbildung des Intellekts rein formalistisch zu verstehen und einfach auf den Boden der mittelalterlichen Scholastik zurückzukehren, das unerreichte Vorbild wissenschaftlicher Form ohne wissenschaftlichen Gehalt, eines Scheines, den man nicht entbehren zu können glaubt, nachdem man das Wesen getötet. Mit dieser katholischen Neuscholastik aber in ihrer heutigen Gestalt würde sich Baader schon aus dem Grunde niemals haben befreunden können, weil seine ganze Denkweise viel zu innig mit der großen geschichtlichen Gegnerin des scholastischen Formalismus, der Mystik, verwachsen ist.[16] Noch viel weniger freilich mit jener extremen Zuspitzung, welche das Autoritätsprinzip in der papalen Infallibilität erfahren hat, wie sein Verhalten den ersten Machtproben des

emporkommenden Ultramontanismus gegenüber zur Genüge zeigt.[17]

Ein merkwürdiges Schauspiel: zu beobachten, wie dieser geistvolle Vertreter des Autoritätsprinzips die Fortbildung des religiösen Gedankens im Bunde mit der Wissenschaft und zu einer neuen, höheren Wissenschaft in demselben Atemzuge fordert, in welchem er den spekulativen Protestantismus wegen seines Glaubens an die Perfektibilität religiöser Lehrbegriffe als revolutionär denunziert.[18] Er bezeichnet es als den Grundirrtum der Zeit, daß die einen in der Religion ein der Wissenschaft feindliches Prinzip erblicken, die anderen in jeder freien Bewegung der Intelligenz Gefahr für die Religion sehen. Er will Katholizismus und Protestantismus zu etwas Höherem zusammenschmelzen; er meint, man könne ein sehr guter Katholik und doch vom Papste verdammt sein:[19] aber ein solcher Katholizismus ist heute nicht nur aus der Mode, sondern in hohem Grade verdächtig. Baader träumt von einer inneren Fortbildung der Kirchenlehre, welche der Größe der Häresien unserer Zeit entspräche: aber er klebt selbst unfrei am Buchstaben des Dogma, mit mystischen Auslegerkünsten dessen Härte verhüllend,[20] und auf seine Forderung einer religiösen Weltsozietät[21] hielt die Kirche das infallible Papalsystem schon als Antwort in Bereitschaft, welche die endgültige Abschließung des abendländischen Katholizismus von allen anderen Formen des Christentums bedeutet. Hätte er einige Jahre länger gelebt, so wäre auch ihm die bittere Tragik nicht erspart geblieben, die seinen Geistesverwandten Günther bis ins Mark traf: die oberste Autorität derselben Kirche ihre Hand gegen ihn erheben zu sehen, deren Lehre er selbst als notwendige Autorität unermüdlich verkündet hatte.

3. Theonomie und Autonomie

Eine zusammenhängende Erörterung ethischer Fragen[22] darf man nun bei Baader nicht erwarten. Unter der überreichen Fülle von Schriften, welche in der Gesamtausgabe seiner Werke vereinigt sind, finden sich kaum einzelne Ansätze zu systematischer Bearbeitung bestimmter philosophischer

Disziplinen. Ähnlich wie Leibniz hat Baader seine Gedanken nur gelegentlich entwickelt, andeutungsweise häufig wiederholt; aber dem aufmerksamen Leser entgeht es nicht, daß trotz gelegentlicher Widersprüche im Einzelnen dem Ganzen ein wohlgefügter und in sich geschlossener Kreis von Anschauungen zugrunde liegt, welche Baader frühzeitig bei sich ausgebildet und im wesentlichen unverändert beibehalten hat.

Im Mittelpunkte der Ideen Baaders, soweit dieselben auf die Ethik Bezug haben, steht jener bereits als ein Fundamentalgedanke aufgezeigte Satz von der Identität des Wissens und Glaubens. Denn, wie sich Baader an anderer Stelle darüber ausdrückt, der Mensch weiß nur, indem er sich gewußt weiß; sein Wissen kommt ihm nicht, wie die Rationalisten meinen, per generationem aequivocam, oder von ihm selber, sondern per traducem, d. h. durch Teilhaftwerden (nicht Teilwerden) und Eingerücktwerden in ein in bezug auf ihn a priori bestehendes Schauen und Wissen. Gerade so kann auch der eigentliche Beweggrund seines Wollens nur ein Wollen sein. In diesem Sinne will Baader den umgekehrten Weg einschlagen, wie die Spekulation des Descartes, wie die ganze anthropologisch gerichtete Spekulation der neueren Philosophie überhaupt. Wenn sich Sinn und Geist der Erkenntnislehre des Descartes auf die Formel bringen lassen: Cogito, ergo sum — ergo est Deus; wenn Fichte mit seinem „Ich" und Hegel mit seinem „Begriffe" von demselben Punkte ausgingen wie Descartes; wenn hier der die ganze neuere Philosophie beherrschende Begriff der Autonomie anknüpft: so muß gesagt werden, daß mit dieser Fassung einfach der Atheismus angebahnt, das wahre Sachverhältnis auf den Kopf gestellt wird. Der Mensch kann und soll nichts anderes sagen, als: Ich bin gesehen, durchschaut, begriffen, darum sehe, begreife ich; ich bin gewollt, verlangt, geliebt, darum bin ich wollend, verlangend, liebend. Die Logiker, Ethiker und Physiker sprechen von den Gesetzen des Denkens, Wollens und Wirkens; sie hätten vor allem die Bedeutung und den Sinn des Wortes „Gesetz" erklären und zeigen sollen, daß man darunter nichts anderes verstehen darf, als das Gesetztsein des

denkenden, wollenden, wirkenden Menschen von und in einem ihm höheren Wesen (dem Urgeiste), dessen Denken, Wollen und Wirken der Mensch nur in einer niedrigeren, äußeren Region abbildlich fortzusetzen hat, so wie dasselbe ihm urbildlich vorgewiesen wird.[23]

Derjenige Begriff, gegen welchen Baader sowohl in der Erkenntnislehre als in der Ethik am schärfsten polemisiert, und welchen er als den eigentlichen Eck- und Grundstein aller theoretischen Verkehrtheiten und alles sittlichen Verderbens neuerer Zeiten bezeichnet, ist daher, wie diese Andeutungen wohl erkennen lassen, der Begriff der Freiheit oder der Autonomie im anthropologischen Sinne. Es sei der Grundirrtum aller irreligiösen Philosophie, zu meinen, daß die Freiheit des Menschen in seinem Erkennen, Wollen und Wirken schlechterdings sein absolutes Alleinsein und Alleintun auch in bezug auf Gott, folglich auch die Abwesenheit aller Hilfe voraussetze — während doch der Hinzutritt eines höheren Agens die Aktion des Agenten der niederen Region nicht im gewöhnlichen Sinne des Wortes aufhebe oder störe, sondern in ihrem Sein belasse, und sie emporhebend befreie. Schon Pelagius habe jenen falschen Begriff der Freiheit aufgebracht, mittels dessen man die Moral von der Religion erst losmachen und dann, als lediglich durch den negativen Begriff des Gesetzes begründbar, als eine selbständige Doktrin gegen letztere behaupten zu können vermeinte. Endlich in unseren Zeiten sei man so weit gegangen, eine völlig antireligiöse und zwar nicht bloß eine deistische, sondern selbst eine atheistische Moral aufstellen zu wollen, indem unsere Autonomen sowohl die Notwendigkeit einer Gabe zur Erfüllung des Gesetzes leugnen, als auch dieses Gesetz selbst nicht für ein uns von einem höheren, folglich von uns unterschiedenen Wesen aufgegebenes, sondern für ein selbstgemachtes und selbstgegebenes erklären.[24] Diese Auffassung nennt Baader die höchste intellektuelle Potenzierung der Impietät unserer Zeit, die Vollendung des Atheismus, indem der Begriff der absoluten Autonomie des Menschen atheistisch den Vater als Gesetzgeber leugne, die deistische Leugnung der Notwendigkeit einer göttlichen Hilfe zur Erfüllung des Gesetzes den Sohn oder Mittler,

endlich die materialistisch-pantheistische Apotheosierung der Materie den heiligen und heiligenden Geist beseitige. Indem der Mensch zum Selbstgesetzgeber erklärt wurde, sei er zu seinem eigenen Gott gemacht und ihm das volle Recht eingeräumt worden, sich selbst anzubeten, womit denn der Zyklus des Sich-Selber-Bewunderns, Sich-Selber-Anbetens und nur Sich-Selber-Gehorchens vollendet werde. Wie diese Vorstellung von der absoluten Souveränität des Menschen selbst nur ein Reflex der englischen und französischen Lehre von der absoluten Volkssouveränität sei, so folge aus ihr offen oder stillschweigend die Behauptung, daß die Personifizierung des bürgerlichen Gesetzes eine ebenso überflüssige und schädliche Bigotterie sei, als die des moralischen.[25] Eine wahrhaft verderbliche, die bürgerliche wie die religiöse Sozietät in der Wurzel zerstörende Irrlehre! Als solche von Baader auch den Regierungen wiederholt aufs nachdrücklichste denunziert.[26]

So stellt also Baader die religiöse und die irreligiöse Philosophie in den schärfsten Gegensatz. Wenn jene erklärt: „Universus moralis mundus a Deo“, so behauptet dagegen diese: „Universus moralis mundus a homine“. Aber nur auf dem Standpunkt der ersteren scheinen Baader die wichtigsten Tatsachen des ethischen Lebens begreiflich. Wie will man ein moralisches Gesetz als Verbindlichkeit verstehen, wenn nicht aus einer reellen Verbindung? Wie jeder nur insofern ein Gewissen hat, insofern er weiß, daß er gewußt ist, so kann man auch den Willen nur an einen Wollenden aufgeben. Niemand kann einer nichtpersönlichen Sache sich wahrhaft verbinden. Das Gesetz an sich und abgelöst von einem Gesetzgeber gedacht, ist für den Menschen ein willen- und gemütloses, insofern ein unmenschliches. Wenn nun der Mensch, indem er angeblich der selbstlosen Natur glaubt und sich ihr vertraut, sich nicht eigentlich den sogenannten Naturgesetzen hingibt, sondern einer dieser Natur wenigstens angesonnenen oder angewünschten Moralität und Persönlichkeit, sollte das nicht noch viel mehr vom moralischen Gesetze gelten? Die Moralisten freilich verkünden dieses seit langer Zeit als Prinzip und alleinige Triebfeder der Sittlichkeit —

womit sie aber nur das von Gott-Los- und Leer-Sein ihrer Moralsysteme erweisen.[27]

Die Leidenschaftlichkeit dieses Gegensatzes erscheint demjenigen fast unbegreiflich, welcher weiß, welche Bedeutung der religiöse Gedanke der Abhängigkeit auch in den autonomistischen Systemen der deutschen Ethik gehabt hat. Baaders Polemik wirft dieselben ohne weiteres mit den radikalsten Erzeugnissen der Aufklärungsliteratur zusammen und übersieht im blinden Eifern für seinen theistischen Gottesbegriff völlig den tiefreligiösen Grundzug des deutschen Idealismus. Ja er schämt sich nicht, für die Revolution, das endlich geborene Sündenkind weltlichen und geistlichen Despotismus, die autonomistische Ethik und Philosophie verantwortlich zu machen, in die sich alles geflüchtet hatte, was jene verrottete und dem Untergang geweihte Welt noch an Idealismus und schöpferischer Kraft besaß. So finden auch hier alle Verkehrtheiten der modernen ultramontanen Polemik an Baader ihr Muster und Vorbild.

4. Wesen und Ursprung des Bösen

Der intelligenten Kreatur konnte ursprünglich kein Gesetz aufgegeben werden, ohne eine die Erfüllung gewährleistende Kraft dazu. Es ist ihre eigene Schuld und ihr eigenes Werk, wenn nun, nachdem sie von jener Gabe freiwillig keinen Gebrauch gemacht hat, diese, als der positive Teil der Begründung ihrer Freiheit, sich ihr entzog und somit nur der negative Teil derselben, der Imperativ des Gesetzes, ihr zurückblieb. Dieser Vorgang, der einmal am Anfange der menschlichen Entwicklung sich vollzog und den Menschen aus seiner gesamten Weltstellung herausschleuderte, wie er auch das gesamte innere Wesen der Natur trübte, wiederholt sich suo modo bei jedem einzelnen, seiner Unschuld verlustig gehenden Menschen, sowohl was sein Wollen, als was sein Erkennen betrifft.[28]

Je ernster man nun diese Erklärungen Baaders zu nehmen geneigt ist, daß der Begriff des Gesetzes in seiner ursprünglichen Vollbedeutung neben dem negativen Element des

Zwanges noch ein positives der Kraft in sich enthalten habe, um so unbegreiflicher wird die Theorie der Entstehung des Bösen und des Abfalles der primitiven Menschheit von Gott, die er an zahlreichen Stellen in strengem Einklange mit der katholischen Kirchenlehre vorträgt.[29] Baader selbst zwar, und noch mehr sein getreuester Anhänger Fr. Hoffmann, hat keine Gelegenheit vorübergehen lassen, diese Theorie, namentlich im Vergleich mit der Schellingschen Lehre, höchlichst zu preisen und als die allein allen Ansprüchen genügende Lösung jenes Urproblems zu erklären. Wer dagegen nicht geneigt ist, theologische Korrektheit als einen Maßstab philosophischer Wahrheit gelten zu lassen, wird sich schwer entschließen, diesem Urteil beizustimmen.

Den Menschen im metaphysischen Sinne dafür verantwortlich machen zu wollen, daß moralisch Böses in der Welt sei, konnte nur dem Furor theologicus in den Sinn kommen und hat in allen erdenklichen Fassungen stets zu Absurditäten geführt. Wenn mit Recht gesagt werden kann, daß ein Gesetz sinnlos sei ohne Kraft zur Ausführung, d. h. ein Gesetz, dem in der tatsächlichen Beschaffenheit des betreffenden Wesens keine Anlage entspreche, so muß ein Radikal-Gutes im Menschen ebensowohl behauptet werden, wie ein Radikal-Böses. Es ist kein Moment menschheitlichen Lebens denkbar, in welchem nicht beides nebeneinander tätig wäre. Von einem Anfange des Bösen zu reden hat für die wissenschaftliche Betrachtung so wenig Sinn, als von einem Anfang des Guten; die organischen und psychologischen Grundlagen zu beiden liegen aller bewußten Entscheidung voraus. Für unsere nachhinkende bewußte Erkenntnis sind natürliche Möglichkeiten für beide eben in der unendlichen Mannigfaltigkeit individueller Anlagen gegeben. Der Mensch schafft ursprünglich sein Gutes so wenig als sein Böses. Nur das Denken dieses Widerspruches ist das Werk des Menschen: zugleich der erste Schritt, um sich über ihn zu erheben. Jener Widerspruch selbst aber rührt nicht vom Menschen her, so wenig wie seine psychische Organisation: die Welt und sein Ich sind ihm ein schlechthin Gegebenes. Daß beide so sind, wie wir sie finden, daran soll nach Baader und einer bekannten theologischen

Lehre der freie Wille des Menschen Schuld tragen, sein Abfall. Daß also Böses in der Welt ist, wird durch das Böse im menschlichen Willen und dieses aus der Freiheit, d. h. aus dem Zufall erklärt. Eine ungeheuerliche Lehre, die nur dadurch annehmbar scheinen konnte, daß sie dem Theismus unentbehrlich ist, weil sie die Aufgabe der Theodicee unendlich erleichtert; freilich auch unwiderstehlich rührend in der Hingebung, mit der sie dem armen Menschen zumutet, das Furchtbarste, nämlich die alleinige Schuld am Übel in der Welt, auf seine schwachen Schultern zu nehmen, um dem Schöpfer den vollen Glanz seiner Glorie zu lassen. Für praktisch-religiöse Zwecke wohl geeignet, weil sie das Verantwortlichkeitsgefühl schärft und für die Reinheit des Gottesbegriffes im Sinne des ethischen Ideals sorgt, könnte sie doch für den spekulativen Verstand nur unter der Voraussetzung erträglich werden, daß die theistische Hypothese vorher zur Evidenz gebracht sei, während ohne dieselbe „die korrupte Abfalls- und Entzweiungstheorie Schellings und Hegels“, welche von der einen Seite den Zwiespalt des Guten und Bösen (metaphysisch) ins Absolute selber verlegt, von der anderen Seite den Gegensatz von Gut und Böse aufhebt,[30] sich wohl als die tiefere, den Tatsachen unserer Welterfahrung unbefangener sich anschließende Lehre wird ausweisen können.

---

2. Abschnitt

Schelling

1. Wendung zur Theosophie

Die erste Spur eines fortwirkenden Einflusses der Ideen Baaders zeigt sich in der späteren Philosophie Schellings. Schon aus dessen erster Zeit in München (1806—1812) stammt nicht nur die persönliche Bekanntschaft, sondern ein lebhafter geistiger Verkehr, von welchem begeisterte Äußerungen in Karoline Schellings Briefen Kunde geben.[31] Ein Verhältnis vielfach ähnlich dem, welches einst bis zum selbständigen

Hervortreten der Naturphilosophie zwischen Schelling und dem (wie Baader) um etwa ein Dezennium älteren Fichte bestanden hatte. Auch hier ist es schwer zu entscheiden, wer in diesem Wechselverhältnis der gebende, wer der empfangende Teil gewesen sei. Gewiß ist, daß Schelling, eben in einem geistigen Umbildungsprozesse begriffen, Baader als fertigen Denker von ausgeprägter Eigenart vorfand und, mit seiner wunderbaren Fähigkeit des Aufnehmens und Aneignens in dessen Gedankenkreis eindringend, bald auch auf ihn selbst zurückzuwirken vermochte.[32] Wie in jener früheren Periode das Studium und die gemeinsame Verehrung Spinozas, so bildet nun ein Mystiker von ganz anderem Schlage, Jakob Böhme, von Baader innigst verehrt, ja man kann sagen in die neuere Philosophie wieder eingeführt, das einigende Band.[33] Ein anderer Anstoß von außen war diesen fruchtbaren Beziehungen schon vorangegangen: Schellings Polemik mit Eschenmayer. Dieser, einer der ersten und damals wichtigsten Anhänger Schellings, hatte im Jahre 1803 in seiner Schrift „Die Philosophie in ihrem Übergange zur Nichtphilosophie“ für den religiösen Glauben ein eigenes, dem philosophischen Denken schlechthin unzugängliches, aber dasselbe notwendig ergänzendes Gebiet in Anspruch genommen. Daß Schelling die entscheidenden Sätze dieser Schrift überhaupt als eine Art Herausforderung empfand, läßt sich nur aus der allgemeinen Richtung erklären, welche sein Denken damals bereits genommen hatte und deren Spuren in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ und im „Bruno“ unverkennbar sind.

An diese Entwicklung braucht hier nur erinnert zu werden:[34] Schelling wäre nicht das Haupt der philosophischen Romantik in Deutschland, wenn sich das religiöse Problem nicht ins Innerste seines Geistes gedrängt hätte. Und man mag über diese Wendung denken, wie man will; ein Vorwurf wenigstens muß Schelling erspart bleiben: daß er über diesen Zusammenhang seines nunmehrigen Philosophierens mit der Theologie sich selbst und seine Leser getäuscht habe. Schon die Schrift „Philosophie und Religion“, noch vor dem Zusammentreffen mit Baader von Würzburg aus geschrieben, spricht dies neue Programm mit unumwundener Deutlichkeit

aus. In manchen Stücken zwar, insbesondere in der Art und Weise, wie Schelling sich über das Wesen des Sittlichen und sein Verhältnis zum Gottesbegriffe äußert, zeigt sie noch immer die mächtigen Nachwirkungen Fichtes und des spinozistischen Identitätsstandpunktes.[35] Aber mit ihnen vermischen sich bereits fremdartige Töne aus einer anderen Welt. Fichtes Philosophie habe ihre Bedeutung darin, daß sie das Prinzip des Sündenfalles, in höchster Allgemeinheit ausgesprochen, wenn auch unbewußt zu ihrem eigenen Prinzip gemacht habe.[36] Es ist ein Riß durch die Grundmauern des Identitätssystems, welches die Welt als Selbstdarstellung des Absoluten aufgefaßt hatte, wenn Schelling hier erklärt,[37] vom Absoluten zum Wirklichen gebe es keinen stetigen Übergang; der Ursprung der Sinnenwelt sei nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, durch einen Sprung denkbar; ihr Grund könne nicht in einer Mitteilung von Realität an sie oder an ihr Substrat, sondern nur in einer Entfernung, in einem Abfall vom Absoluten liegen.

In diesen Sätzen ist das Grundthema angeschlagen, welches durch alles, was Schelling von da an geschrieben hat, hindurchgeht. Er selbst will es aus Plato haben; aus jenen Werken, „die am reinsten und unverkennbarsten das Gepräge seines Geistes tragen". Wir müssen heute sagen: es sind diejenigen, in welchen Plato am wenigsten Grieche ist und am meisten jener Anschauung sich nähert, die in der christlichen Weltansicht zum Durchbruch kam. In diesen halb mythischen, halb philosophischen Ideen[38] hatte Schelling früher, in seiner kritischen Periode, ein seltsames Zusammentreffen der heiligsten Gedanken des Altertums und der Ausgeburten des menschlichen Wahnwitzes, das Prinzip für die Geschichte aller Schwärmerei erblickt. Diese entstand ihm damals durch nichts anderes, als durch die objektivierte intellektuale Anschauung, dadurch, daß man die Anschauung seiner selbst für die Anschauung eines Objekts außer sich, die Anschauung der inneren intellektualen Welt für die Anschauung einer übersinnlichen Welt außer sich hielt und folglich auch das Streben nach diesem Zustande des intellektualen Seins nicht aus sich selbst, sondern nur objektiv, historisch, durch

die Fiktionen der Präexistenz, des Abfalles und der Rückkehr zum Urquell, zu erklären vermochte.[39]

Jetzt haben sich diese Ideen, denen Schelling damals mit voller wissenschaftlicher Unbefangenheit gegenüber stand, in seinem Geiste aus Bildern und Gleichnissen zum vollgültigen Ausdruck höchster Wahrheiten, zu einer zwischen Plato, Neuplatonismus und christlicher Theologie unklar hin und her schwankenden Gnosis gestaltet. Er preist sie nun als jene einzig großen Gegenstände, um deren willen allein es wert sei, zu philosophieren und sich über die gemeine Anschauung zu erheben. Er will ganz wie Baader die Vernunft an den Inhalt dieser Lehren binden, statt sie ihnen frei gegenüberzustellen und sie psychologisch und geschichtlich erklären zu lassen.[40]

Schon in dieser Schrift kündigt sich eine entschiedene Wendung Schellings zum Theismus an, welche in jeder der folgenden Arbeiten aus dieser Zeit immer bestimmter hervortritt. Den Kritizismus Kants, die ganze Subjektivitätsphilosophie, bezeichnet Schelling im Laufe der Kontroverse mit Eschenmayer als einen veralteten und überwundenen Standpunkt.

Schelling will und braucht einen menschlichen Gott,[41] einen Gott, der nicht wie die morgenländischen Monarchen unter dem Vorwand seiner über alles Menschliche erhabenen Würde aller freien Bewegung und Lebensäußerung beraubt sei. Das heißt: der Philosoph Schelling steht auf dem Standpunkte des Religiösen; und wer einen solchen Gott gesucht und gewollt hat, der hat ihn noch immer gefunden. Warum, hat drei Dezennien später Ludwig Feuerbach gezeigt.

2. Das Böse als kosmische Macht

Es ist selbstverständlich, daß vor Schelling genau in dem Maße, als er von Spinoza sich entfernend Leibniz näher tritt, das Problem des Bösen und der Theodizee auftaucht — ein neuer Beweis, wenn es dessen noch bedürfte, für den unzertrennlichen logischen Zusammenhang dieser Fragen mit dem theistischen Gottesbegriffe — und dieser äußerste Ausläufer

der ethischen Forschung nach der Seite der Metaphysik hin hat denn auch Schellings Aufmerksamkeit in dieser Periode von allen ethischen Fragen fast allein in Anspruch genommen.[42] In kritischer Überschau weist Schelling an einer Reihe der wichtigsten Theorien die großen Schwierigkeiten dieses Problems auf;[43] Schwierigkeiten, die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern mehr oder weniger alle treffen. Man kann sie in zwei Worte zusammenfassen: entweder wird das Böse als ein Wirkliches zugegeben, dann ist es unvermeidlich, daß Gott auf irgendeine Weise als Miturheber des Bösen erscheine, wodurch der Begriff eines allervollkommensten Wesens gänzlich zerstört wird; oder es muß auf irgendeine Weise die Realität des Bösen geleugnet werden, womit aber auch zugleich aller Erfahrung vom wirklichen Wesen des Bösen ins Gesicht geschlagen wird. Mit Recht macht er geltend, daß schon der christlichen Ansicht nach der Teufel nicht die limitierteste Kreatur gewesen sei, sondern vielmehr die illimitierteste; und auch die einfache Überlegung, daß gerade der Mensch, die vollkommenste aller sichtbaren Kreaturen, des Bösen allein fähig ist, zeige klar, daß der Grund desselben keineswegs in Mangel oder Beraubung liegen könne. Unvollkommenheit im allgemeinen metaphysischen Sinn sei nicht der gewöhnliche Charakter des Bösen, da es sich oft mit einer Vortrefflichkeit der einzelnen Kräfte vereinigt zeige, die viel seltener das Gute begleitet. Darum sehe man sich gedrängt zu sagen, der Grund des Bösen müsse nicht nur in etwas Positivem überhaupt, sondern in dem höchsten Positiven liegen, das die Natur enthält: also im Absoluten, in der Gottheit selbst.[44]

Zum Zwecke der Auflösung der aus solchen Voraussetzungen sich ergebenden Schwierigkeiten weist nun Schelling auf eine schon in seiner Naturphilosophie aufgestellte Unterscheidung hin: zwischen dem Wesen, sofern es existiert und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung, angewendet auf Gott, ergibt in ihm ein Wechselverhältnis zwischen dem innern Grunde seiner Existenz, der insofern (begrifflich) ihm als Existierendem vorangeht und Gott, der, sofern er existiert, wiederum das Prius des

Grundes ist, indem dieser, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht aktuell existierte. Wendet man die gleiche Unterscheidung an auf das Verhältnis der Dinge zu Gott, so ergibt sich, als Lösung aller Widersprüche, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott nicht er selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist, oder der Natur in Gott. Denn sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie unendlich von ihm verschieden sind. Da aber doch nichts außer Gott sein kann, so ergibt sich als Grundsatz der Naturphilosophie, daß jedes Naturwesen ein doppeltes, jedoch im Grunde identisches Prinzip in sich hat, gemäß welcher Doppelheit es von Gott ebensowohl geschieden als mit ihm vereinigt ist. Schelling bezeichnet die eine Seite dieses Prinzips („sofern es aus dem Grunde stammt und dunkel ist") als den Eigenwillen der Kreatur; die andere, den Verstand, als Universalwillen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet.[45] Da zwischen dem, was im Grunde und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit stattfindet, so geht der Prozeß der Schöpfung auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Prinzips ans Licht und erreicht seinen Gipfelpunkt im Menschen, der die ganze Macht des finstern Prinzips und in eben demselben zugleich die ganze Kraft des Lichtes aufweist.[46] Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten wie zum Bösen gleicherweise in sich hat; das Band der Prinzipien ist in ihm kein notwendiges, sondern ein freies. Das ist notwendig zur Offenbarung Gottes. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Prinzipien ist und dieselbe Einheit im Geist des Menschen wirklich, so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht verschieden sein; es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegenteil offenbar werden: Liebe nur in Haß, Einheit nur in Streit.[47] Will man aber fragen, weshalb die Endabsicht des absoluten Lebensprozesses nicht unmittelbar erreicht wird und das Vollkommene nicht gleich am Anfang ist, so läßt sich darauf nur antworten: Weil Gott ein Leben ist und kein Sein.

Fragt man aber weiter, warum Gott, da er notwendig vorhergesehen, daß das Böse wenigstens begleitungsweise aus der Selbstoffenbarung folgen würde, nicht vorgezogen habe, sich überhaupt nicht zu offenbaren, so hieße das ebensoviel als: damit kein Gegensatz der Liebe sein könne, soll die Liebe selbst nicht sein.[48] „Dann wäre es in der Tat besser, Gott existierte nicht," war die Antwort, welche die antitheologische Richtung unseres Jahrhunderts auf dieses Argument gegeben hat.

Schellings Gedanken über das Böse haben ein tragisches Schicksal gehabt.[49] Von kirchlicher Seite, insbesondere von Baader und seinem Anhang, aber auch von der Gefühlstheologie, sind sie angegriffen worden als eine Verunreinigung des Gottesbegriffes; von Rationalisten und Vertretern gesunden Menschenverstandes als eine mystische Schrulle. Heute darf es wohl ausgesprochen werden, daß das größere Mißverständnis auf der letzteren Seite ist. Schelling selbst konnte sich darüber täuschen, daß der Gott, dessen Emporsteigen aus dem Grunde zum Lichte er in dämmernder Bilderpracht beschrieb, nicht mehr der Gott des christlichen Dogmas sei; die Kirchenmänner aber witterten hier alsbald Morgenluft und mit Recht. Dagegen ist der anderen Seite erst durch Schopenhauer und namentlich durch Ed. v. Hartmann klar geworden, daß dieser Schellingsche Gott der Freiheitslehre nicht ein zerfließendes Nebelbild sei, sondern die sehr bestimmten Züge eines Wesens trage, von dem wir moderne Menschen sehr viel mehr zu wissen glauben, als von Gott, nämlich der Natur.[50] Nur die Nähe zur Theologie, in der man den damaligen Schelling zu sehen gewohnt ist, nur die stellenweise ans Phantastische streifende Fülle der Ausdrucksweise, womit Schelling seine abstrakten Überlegungen zu umkleiden wußte und worauf der hohe stilistische Reiz der Schrift nicht zum wenigsten beruht, — nur diese Umstände konnten es verbergen, daß Schelling hier jenen innersten Gegensatz beschreibt, der in der Tat alles Sein durchzieht und alles Leben trägt. Es gibt viele Namen für ihn. Jedes metaphysische System muß ihn in irgendeiner Form in sich aufgenommen haben; denn in seiner größten Allgemeinheit gedacht, ist er das Höchste und Letzte, zu dem sich unser

Weltbegreifen überhaupt aufschwingen kann, da die ihn umfassende Einheit als solche nicht mehr denkbar ist, sondern sich in den Begriff der Totalität auflöst. Es ist der Gegensatz von Sein und Denken, Natur und Geist, Wille und Verstand, Äußerem und Innerem, Bösem und Gutem, den Schelling im Auge hat, wenn er die Natur schildert, wie sie überall Regel, Ordnung und Form aufzuweisen habe, aber im Grunde überall das Regellose durchblicken lasse, als könne es einmal wieder hervorbrechen und als wäre nicht Ordnung und Form das Ursprüngliche, sondern als wäre ein anfänglich Regelloses zur Ordnung gebracht worden. Dieses nennt er auch die unergreifliche Basis der Realität in den Dingen, den nie aufgehenden Rest; das, was sich auch mit der größten Anstrengung nie in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt;[51] das Moment der Irrationalität in den Dingen, neben dem Rationalen, welches wenigstens gesehen und festgehalten zu haben in einer Zeit, die auf den absoluten Panlogismus hindrängte, Schellings großes Verdienst ist, wenn er die wahren Konsequenzen dieses Gedankens auch in seiner Theosophie verkommen ließ.

Und so gehört es mit zum Tiefsten der Schellingschen Lehre, wenn sie an anderer Stelle das Seiende mit seinem Sein zusammen das widerspruchvollste Wesen nennt; den Widerspruch des Lebens Triebwerk und Innerstes; die Konstruktion dieses Widerspruches die höchste Aufgabe der Wissenschaft. Daher (setzt Schelling hinzu) der Vorwurf, er fange die Wissenschaft mit einem Widerspruch an, dem Philosophen gerade so viel bedeutet, als dem Tragödiendichter, nach Anhörung der Einleitung des Werkes, die Erinnerung bedeuten möchte, nach solchem Anfang könne er nur auf ein schreckliches Ende, auf grausame Taten und blutige Ereignisse hinauslaufen: da es eben seine Meinung ist, daß es darauf hinausgehe.[52]

Auch hier wieder nimmt Schelling einen der großen Gedanken Hegels voraus: wissenschaftliche Konstruktion des im Wesen der Welt liegenden Widerspruchs scheint ja auf den ersten Blick das eigentliche Ziel seiner Realdialektik zu sein. Aber Schelling greift hier über Hegel hinweg in eine Be-

trachtungsweise, welche eigentlich erst der Pessimismus und Naturalismus erschlossen haben. Der Widerspruch wird bei Hegel zwar scheinbar als treibende Kraft der Entwicklung anerkannt, in der Tat aber vollständig wegerklärt, in der Selbstbewegung der Idee aus einer Position in die andere gejagt und überall, wo er sich festzusetzen sucht, wieder aufgehoben. Er ist der zahme Handlanger der absoluten Vernunft geworden; in Schelling ertönt etwas von der bitteren Klage der heutigen Welt, daß dieser alte starre Fels in Ewigkeit auch den stolzesten Wellenschlag des Geistes an sich zerstäuben lasse.

3. Das Böse als Freiheitstat

Die vorhergehende Untersuchung hat die Frage beantwortet: Wie kommt in eine Welt, welche Selbstoffenbarung eines Göttlichen ist, das Böse? Es bleibt noch die psychologische Frage übrig: Wie ist das Böse als universale Weltmacht mit der menschlichen Freiheit zu vereinigen? Der dunkle Grund in Gott erklärt nur seine Möglichkeit; wirklich wird es in der Kreatur nur durch ihre eigene Tat.

Am Beginne dieser Untersuchung steht eine sehr entschiedene Erklärung Schellings gegen den gewöhnlichen Begriff der Freiheit, nach welchem sie in ein völlig unbestimmtes Vermögen gesetzt wird, von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Dingen, ohne bestimmende Gründe, das eine oder das andere zu wollen, schlechthin bloß, weil es gewollt wird. Diese Theorie habe zwar die ursprüngliche Unentschiedenheit des menschlichen Wesens in der Idee für sich, führe aber, angewendet auf die einzelne Handlung, zu den größten Ungereimtheiten. Diesem System des Gleichgewichts der Willkür setze sich mit vollem Fug der Determinismus entgegen, indem er die empirische Notwendigkeit aller Handlungen aus dem Grunde behauptet, weil jede derselben durch Vorstellungen oder andere Ursachen bestimmt sei, die in einer vergangenen Zeit liegen und die bei der Handlung selbst nicht mehr in unserer Gewalt stehen. Von beiden Systemen urteilt Schelling, daß sie dem nämlichen Standpunkt angehören, nur daß, wenn es einmal keinen höheren

gebe, das letztere allerdings den Vorzug verdiene. Diesen höheren Standpunkt aber habe der Idealismus geschaffen. Er habe zunächst die Freiheit als jene dem Vernunftwesen eigene Notwendigkeit begreifen gelehrt, die gleichweit entfernt ist von Zufall wie von Zwang oder äußerem Bestimmtwerden, die vielmehr eine innere, aus dem Wesen des Handelnden selbst quellende Notwendigkeit ist.[53]

Aber dieser Freiheitsbegriff, welcher freilich durchaus keine Schöpfung des deutschen Idealismus ist, sondern schon von Spinoza und Leibniz mit vollem Nachdruck ausgesprochen wurde, scheint Schelling nur die Hälfte dessen zu sagen, was der wahre Begriff der Freiheit erfordere. In diesem müsse kenntlich werden, was denn jene innere Notwendigkeit des Wesens selbst sei und woher sie stamme. Wenn das Wesen ein totes Sein und dem Menschen bloß gegeben wäre, so meint Schelling die Freiheit und Zurechnungsfähigkeit nicht retten zu können, weil die Handlungen aus diesem Sein nur mit Notwendigkeit folgen können. Schelling übersieht völlig, daß die ursprüngliche Bestimmtheit eines Charakters nur in relativem Sinne ein schlechthin Gegebenes ist; kein totes Sein, sondern fortwährenden Einwirkungen des Bewußtseins unterworfen und dadurch beständig umgebildet. Auf dieser Fähigkeit des selbstbewußten Wesens, über seine eigenen Zustände zu reflektieren und dadurch gewisse Wirkungen auf sich selbst hervorzubringen, beruht unser Werturteil über menschliche Charaktere, beruht in letzter Linie Freiheit und Zurechnungsfähigkeit. Statt diesen Stützpunkt einer gesunden Freiheitslehre in der Erfahrung aufzusuchen oder nur in der Form, wie er ihn bei Fichte fand, festzuhalten, zieht Schelling als echter Mystiker lieber den Schritt ins Bodenlose vor, zu welchem allerdings die Kantische Freiheitslehre ein verhängnisvolles Beispiel gegeben.[54] Indem er geltend macht (was innerhalb gewisser Grenzen jede gesunde Ethik muß), daß das Wesen des Menschen seine eigene Tat, kein Sein, sondern ein Wollen ist, das sich selbst zu etwas macht, gibt er diesem Grundbegriff der Fichteschen Philosophie eine krankhafte Steigerung mit der Behauptung, dieses schöpferische, charakterbildende Wollen des Menschen sei nichts, was in den Bereich empirischen Menschendaseins fiele:

die Tat, wodurch das Leben des Menschen in der Zeit bestimmt werde, gehöre selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an; sie falle außer aller Zeit und gehe daher dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit hindurch, als eine der Natur nach ewige Tat. Durch sie reiche das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung, indem durch jene Tat sogar die Art und Weise seiner Korporisation bestimmt sei.[55]

Schelling selbst scheint die außerordentlichen Schwierigkeiten gefühlt zu haben, welche diese Begründung des Freiheitsbegriffes begleiten; er nennt sie der „gemeinen Denkweise" unfaßlich, beruft sich aber auf die Erfahrung und ein in jedem Menschen mit derselben übereinstimmendes Gefühl, als sei er, was er ist, von aller Ewigkeit schon gewesen und keineswegs in der Zeit erst geworden. Trotz der unleugbaren Notwendigkeit aller Handlungen nämlich, und obgleich jeder bei gehöriger Aufmerksamkeit sich gestehen müsse, daß er keineswegs zufällig oder willkürlich böse oder gut sei, komme sich der Böse z. B. doch nichts weniger als gezwungen vor, sondern tue seine Handlungen mit Willen, nicht gegen seinen Willen.

Selbst wenn diese Beobachtung richtiger wäre als sie an sich ist (da vielmehr das Böse sehr oft geradezu als Zwang, als fremde Macht im eigenen Willen empfunden wird), so ließe sich noch sehr fragen, ob sie nicht noch auf ganz andere Weise gedeutet werden könne. Ganz ähnlich verhält es sich auch mit einer anderen Erwägung Schellings. Wie oft geschehe es, daß ein Mensch von Kindheit an, zu einer Zeit, da wir ihm, empirisch betrachtet, kaum Freiheit und Überlegung zutrauen können, einen Hang zum Bösen zeige, von dem vorauszusetzen ist, daß er keiner Zucht und Lehre weichen werde und daß gleichwohl bei späterer Schlechtigkeit dieses Menschen jedermann von seiner Schuld so überzeugt ist, wie er es nur immer sein könnte, wenn jede einzelne Handlung in dessen Gewalt gestanden hätte. Auch hierin steckt eine sehr fragwürdige Behauptung, nämlich die der tatsächlichen Unverbesserlichkeit gewisser Naturen durch alle pädagogischen Mittel; auch hier müßte man, diese Behauptung zugegeben, doch immer noch geltend machen, daß der Schluß auf einen außerzeitlichen Freiheitsakt, als den

eigentlichen Träger der Schuld, ein höchst gewagter sei und man ohne Zweifel durch entsprechende Untersuchung des wahren Sinnes der Zurechnung weiter zu kommen vermöge, als durch so bedenkliche metaphysische Auswege.

Aber was vielleicht das schlimmste ist: die ganze Theorie läßt das eigentliche Problem vollständig auf dem alten Flecke, wie sich leicht aus dem Wortlaute von Schellings eigenen Erklärungen zeigen läßt.[56] Er nennt die freie Handlung, welche den Charakter des Menschen gründet, eine absolute, d. h. sie ist so, weil sie so ist; mit andern Worten: sie ist schlechthin und insofern notwendig. Es muß bemerkt werden, daß das gleiche auch von der göttlichen Freiheit, beziehungsweise Notwendigkeit gesagt wird. Beim Absoluten ist diese Identifizierung von Freiheit und Notwendigkeit selbstverständlich und unverfänglich; beim Menschen ist sie ein Widersinn. Denn aus dieser angeblich zugleich freien und notwendigen Handlung geht entweder ein guter oder ein böser Charakter hervor und es ist darum für den Menschen ziemlich gleichgültig, ob man ihm sagt, den unabänderlichen Charakter, den du nun einmal hast, hast du aus der Notwendigkeit deiner Geburt und Abstammung, oder aus der Freiheit deines vorzeitlichen, dir gänzlich unbewußten Willens.[57] Ein deutlicher Fingerzeig, daß der Freiheitsbegriff überhaupt nur in der Sphäre der Bewußtheit Sinn und Wert hat.

Zugleich muß darauf hingewiesen werden, daß diese Theorie zwei Lehrsätze von der schwerwiegendsten Bedeutung fast ohne weiteres als selbstverständlich verwendet und ohne daß auch nur der Versuch gemacht würde, dieselben tiefer zu begründen. Der eine Satz ist die Präexistenz aller Individualgeister, der andere die Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit des menschlichen Charakters. Festzustellen, wie sich beide Sätze mit den Voraussetzungen der Schellingschen Spekulation vertragen, erforderte eine spezielle Untersuchung, deren Ergebnis wohl kaum sehr zu Schellings Gunsten sprechen würde. Schon der intelligiblen Freiheit Kants war von Herbart der Vorwurf gemacht worden,[58] daß sie „alle Bemühungen, bessere Zeiten durch bessere Menschen herbeizuführen, zur reinen Narrheit stemple“, weil diese Lehre nach Aufhebung aller Zeitverhältnisse

die Wahl aller Personen, die jemals in die Sinnessphäre eintreten werden, als endgültig vollzogen ansehen müsse, ohne die allergeringste Spur oder Möglichkeit eines Einflusses der früher lebenden Menschen auf die späteren. „Keine Zeit, keine Belehrung, kein Beispiel, keine Züchtigung vermag an der zeitlosen Tat, die unsere Schuld wie unser Verdienst bestimmt, das geringste zu rücken und zu rühren. Wer gläubig seinen Blick gen Himmel richtet, hoffend, der höchste Erzieher werde auf unbekannten Wegen den Einzelnen wie das Ganze zum Bessern und zum Besten lenken, der vergißt, daß die Tat der Freiheit das Künftig sowie das Ehemals und das Jetzt verschmäht." In alle Ewigkeit ist die Menschheit dem absoluten Zufall preisgegeben.

Gerade eine geschichtliche Weltansicht, auf welche Schelling an anderen Stellen dieser Schrift doch hinausdrängt, wird sich mit diesen Lehren schwer zu befreunden vermögen. Denn im Grunde genommen entspringen dieselben aus der Anschauung, daß es eigentlich kein wahrhaft bedeutungsvolles Geschehen in der Zeit gebe und stehen deshalb inmitten der Schellingschen Philosophie wie isolierte Fremdlinge da, während alle diese Ideen ihre bleibende Stelle und volle Verwertung erst im System Schopenhauers gefunden haben, welcher gerade der Schrift über die Freiheit die wichtigsten Anregungen verdankt.

Nicht unbeträchtlich ist auch der Anstoß, welchen diese Theorien Schellings der theologischen Spekulation sowohl innerhalb des Protestantismus als des Katholizismus gegeben haben; eine Tatsache, auf welche indessen Plan und Anlage dieses Werkes eben nur hinzuweisen gestatten.[59]

---

3. Abschnitt

Hegel

1. Der absolute Idealismus und die Religion[60]

Die spekulative Rekonstruktion der Kirchenlehre auf ethischem Gebiet gewinnt ihre vollendetste Gestalt durch Hegel.

Bei Baader war das Dogma als solches stehen geblieben und seinerseits als Erkenntnismittel verwendet worden, indem er sich bemühte, Welt und Wissen nach den Gesichtspunkten zu gestalten, welche das Dogma an die Hand gab. Schelling hatte die Forderung erhoben, die in den religiösen Ideen geahnte Welt der übersinnlichen Geheimnisse in das volle Licht begrifflicher Erkenntnis zu rücken, Offenbarungswahrheiten zu Vernunftwahrheiten zu erheben. Aber seine Gnosis hatte einerseits den religiösen Ideen eine gewisse Gewalt angetan, indem sie dieselben mit naturphilosophischen und kosmogonischen Anschauungen vermengte, anderseits war sie selbst im Symbolischen stecken geblieben, ohne dessen Goldgehalt ganz in Erkenntnis umprägen zu können.[61] Hegel schlägt einen ganz andern Weg ein: er gestaltet unabhängig von allen religiösen Voraussetzungen ein System, welches den gesamten Weltinhalt in eine logische Ordnung bringt und dem erfülltesten Begriffe, nämlich dem sich selbst in allen Momenten seiner Entwicklung überschauenden selbstbewußten Geiste, zustrebt. In dieser logisch-dialektischen Entwicklung findet mit dem gesamten Inhalt der Welt und Geschichte auch die Religion ihre Stelle, sie selbst ein sich Entwickelndes, und es zeigt sich, daß sie auf ihrer höchsten Stufe, als christliche Religion, nichts anderes enthält, als jene Anschauung des Universums, welche die Philosophie in ihrem System der reinen Begriffe darstellt, nur in anderer Form, in der Form des Gefühls, der Vorstellung, des reflektierenden Verstandes, mit einem Worte: für alle Menschen.[62] Damit erscheint die von Schelling in der Kontroverse mit Eschenmayer gestellte Aufgabe als gelöst: es ist die Unmöglichkeit erwiesen, die Philosophie als vollendet anzuerkennen und sie doch anderseits einer Ergänzung durch den Glauben bedürftig zu erklären; da eben ihr Wesen darin besteht, in klarem Wissen und anschauender Erkenntnis zu besitzen, was die Nichtphilosophie im Glauben zu ergreifen meint.[63] Und so vollendet Hegel auch, nach einer gewissen Richtung wenigstens, die Aufgabe des romantischen Geistes, indem er, die Einseitigkeit der Aufklärung ergänzend, die innere Vernünftigkeit im religiösen Denken nachzuweisen unternimmt.

In der Philosophie, erklärt Hegel, erhält die Religion ihre

Rechtfertigung vom denkenden Bewußtsein aus. In der Philosophie, welche (eigentlich) Theologie ist, ist es einzig darum zu tun, die Vernunft der Religion zu zeigen.[64] Wie wenig also auch die absolute Idee Hegels mit dem patriarchalischen Gott der christlichen Theologie zu tun haben mag: die Grundanschauung aller christlich-religiösen Ethik, daß die Macht Gottes alles in allem sei, ist bei Hegel so lebendig, wie bei Fichte, Krause und Schelling und sie fließt bei allen diesen Denkern nicht aus einer neben dem System einherlaufenden religiösen Überzeugung, sondern aus der innersten Quelle, dem prinzipiellen Hauptgedanken der Systeme selbst. Ihnen allen erscheint das Göttliche, die Substanz, die Idee, als die eine, im höchsten Sinne allein wirkliche, Alles gestaltende, über alles Einzelne übergreifende Macht, von deren Lebensodem auch alles, was an sittlicher Größe unter den Menschen hervorwächst, abhängig ist.[65] In diesem Sinne hat es Fichte als das Wesentliche jedes religiösen Systems oder Symbols bezeichnet, daß es überhaupt etwas Übersinnliches und über alle Natur Erhabenes gebe, daß es Bestimmung des Menschen sei, Leben und Werkzeug des Überirdischen zu werden. Wer von dieser Überzeugung nicht durchdrungen sei, der könne nicht Mitglied einer Kirche sein; diese selbe Überzeugung sei aber auch der Inhalt des sittlichen Bewußtseins und aller Philosophie.[66]

So ist auch für Hegel die ganze Philosophie nichts anderes, als Beweis und Darlegung der Wahrheit, um welche sich auch das ganze Christentum dreht: „Der Versöhnung Gottes mit sich selbst und mit der Natur; daß die Natur, das Anderssein, an sich göttlich ist und daß der endliche Geist teils an sich selbst das ist, sich zur Versöhnung zu erheben, teils in der Weltgeschichte zu dieser Versöhnung kommt.“ — „Der Mensch,“ so lautet der höchste Ausdruck, in welchen Hegels Religionsphilosophie den Gehalt des Christentums übersetzt, „der Mensch weiß nur von Gott, insofern Gott im Menschen von sich selber weiß. Dies Wissen ist Selbstbewußtsein Gottes; aber ebenso ein Wissen desselben vom Menschen; und dies Wissen Gottes vom Menschen ist Wissen des Menschen von Gott; der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.“[67] Dieses Wissen hat in der Religion nicht die reine

begriffliche Form des Gedankens, sondern die des Gefühls und der Vorstellung: die Vorstellung wird insbesondere häufig als dasjenige genannt, wodurch sich die Religion von der Philosophie unterscheidet. Ihr Inhalt ist der höchste und spekulativste, die Form noch nicht völlig adäquat.[68]

2. Philosophische Deutung der christlichen Dogmen

Es ist eine vielverhandelte Frage, wie weit die spekulative Deutung, welche Hegel den christlichen Glaubenswahrheiten gegeben hat, dem wahren Sinne des Dogmas gerecht werde und ob nicht von ihr in allzu hohem Grade gelte, was Hegel selbst von der neutestamentlichen Hermeneutik in Beziehung auf das Alte Testament sagt: „Der Geist macht daraus, was er will.“ Diese Frage kann uns hier nicht berühren. Einerlei, ob dogmatisch und historisch korrekt oder nicht: indem Hegel in den ethisch so tiefgreifenden Symbolen des Christentums spekulative Wahrheiten nachzuweisen unternimmt, müssen wir in diesen seinen Deutungen selbst wichtige Winke in betreff der Fassung erblicken, welche seine Philosophie gewissen Problemen zu geben wünschte. Und in diesem Sinne bietet die spekulative Behandlung der christlichen Grundbegriffe durchaus die spezielle Betätigung für das oben einleitend Bemerkte. Dreieinigkeit, Sündenfall, Menschwerdung, Erlösung und Heiligung, mit allem geschichtlichen Stoffe, der sie als Begriffe umgibt, stellen in ihrer Verkettung durch die christliche Heilslehre eben nichts anderes dar, als vorstellungsmäßige Einkleidung dessen, was das große Grundthema der Hegelschen Philosophie bildet: die Epiphanie des Geistes. Die Entzweiung zwischen Natur und Geist im Menschen, auf der die Erfahrung des Bösen beruht; das Verständnis, daß die Natürlichkeit für den Geist doch keine äußerliche Notwendigkeit, sondern daß dieses Moment der unmittelbaren Existenz im Geiste selbst enthalten ist (Inkarnation); die Gewißheit, daß göttliche und menschliche Natur an sich nicht verschieden sind: dies alles sind ebensowohl religiöse als philosophische Wahrheiten. Die Geschichtserzählung von Gottes Menschwerdung, seinem Leben im Fleische und Sterben, ist nichts anderes, als eine sinnlich

anschauliche Darstellung dessen, was der Mensch, was der Geist ist. Indem Gott Mensch wird, stirbt und aufersteht, begreift die noch nicht zum spekulativen Denken gelangte Menschheit die ewige Geschichte, die ewige Bewegung Gottes selbst; jene Vermittlung, wodurch das Menschliche abgestreift wird, anderseits das Ansichseiende zu sich zurückkommt und so erst Geist wird. In dem Glauben des Christen an die durch Jesu Opfertod objektiv vollzogene Versöhnung spiegelt sich jene optimistische Grundüberzeugung des Panlogismus, welche das Böse als an sich überwunden weiß und in aller Geschichte nur den fortlaufenden Triumph der Idee, das fortschreitende Einswerden des Geistes mit der Wirklichkeit erblickt. Zu dem Ende aber, daß das Böse, die nicht von der Idee durchleuchtete Natur, auch an und für sich überwunden werde, hat das Subjekt nur seinen Willen gut zu machen: dann ist das Böse, die böse Tat, verschwunden. Dies ist das Geschäft der Kirche, daß die Erziehung des Geistes immer innerlicher, die Wahrheit mit seinem Selbst, mit dem Willen des Menschen identischer, sein Wollen sein Geist wird. Und es entspricht völlig dieser Auffassung, welche in der Tätigkeit der Kirche nur eine Mitarbeit oder Vorarbeit zu dem erkennt, was auf der höchsten Stufe und für die geistig Reifsten durch die Philosophie geleistet wird und anderseits in der Lehre der christlichen Theologie über die Kirche den vorstellungsmäßigen Ausdruck für dasjenige, was die Philosophie als den innersten Kern der welthistorischen Entwicklung der Menschheit zu erkennen lehrt — es entspricht völlig dieser Auffassung, wenn Hegel auch die alte Frage über das Verhältnis der Freiheit zur Gnade streift und in der Formel entscheidet: „Das Tun im Glauben an die an sich seiende Versöhnung ist einerseits das Tun des Subjekts, anderseits das Tun des göttlichen Geistes. Der Glaube selbst ist der göttliche Geist, der im Subjekte wirkt; aber so ist dieses nicht ein passives Gefäß, sondern der heilige Geist ist ebenso des Subjektes Geist; in diesem Glauben handelt es gegen seine Natürlichkeit; tut sie ab, entfernt sie.“ Im höchsten Sinne jedoch ist die Religion nicht die Angelegenheit eines Menschen, sondern sie ist wesentlich die höchste Bestimmung der absoluten Idee selbst.[69]

Daraus ergibt sich nun das doppelte Verhältnis des philosophischen Elements bei Hegel zum religiösen.

Das philosophische Denken, als die höchste Manifestation des Geistes, steht der Religion mit voller innerer Freiheit und Selbständigkeit gegenüber; die Religion ist für Hegel geradeso wie für den Positivisten und Freidenker etwas durch den Gedanken zu Überwindendes; die Welt der Gefühle und Bilder, die sie gibt, muß in die Form des Begriffes gefaßt werden und darf nicht als solche stehen bleiben. Dies ist freilich eine Forderung nur für die, die es angeht; keine Norm für die Masse der Menschen. Der Philosoph denkt, was die übrigen fühlen und vorstellen. „Die Philosophie ist insofern ein abgesondertes Heiligtum und ihre Diener bilden einen isolierten Priesterstand, der mit der Welt nicht zusammengehen darf und das Besitztum der Wahrheit zu hüten hat.“ Es kann nicht die unmittelbare Sache und Angelegenheit der Philosophie sein, alle Menschen zu Philosophen zu machen; sie muß es jedem einzelnen überlassen, wo er seine Stellung nehmen wolle, in der Sphäre des Begriffes oder der Vorstellung. Sie kann aber auch nicht daran denken, den ganzen historisch ausgebildeten Kreis von Vorstellungen, welcher das Gefäß der christlichen Religion ist, als wertlosen Plunder über den Haufen zu werfen; sondern sie soll die Bedeutung und Wahrheit der Bestimmungen aufzeigen, in welchen die christliche Religion den geschichtlich bewährten Ausdruck ihres geistigen Gehalts für das vorstellende Bewußtsein gefunden hat.

3. Hegels Verhältnis zu den Vorgängern

In diesem Sinne trägt Hegels Religionsphilosophie, obwohl sie mit vollem Nachdruck das unvollkommene, vorstellungsmäßige Wissen der Religion, des Dogmas, hinter die Philosophie stellt, doch im Gegensatz zur Aufklärung eine apologetisch-restaurative Tendenz. Und hiermit ist zugleich der Unterschied ausgesprochen, welcher bei aller engen Verwandtschaft zwischen Fichte und Hegel in bezug auf das religiöse Problem besteht und Veranlassung gibt, die Ideen Hegels den Versuchen spekulativer Rekonstruktion der Kirchenlehre zuzuzählen. Für beide sind

Leben und Sittlichkeit im letzten Grunde nur Wesensentfaltung, Selbstdarstellung des Göttlichen in individuellen Geistern; die Religion Ahnung und Gefühl dieses Zusammenhanges, der sich dem denkenden Geiste als reiner Begriff darstellt. Auch für Fichte ist die Religion oder, richtiger gesagt, die bestimmte Form eines religiösen Glaubens, das Symbol, nur Vorstufe; der absolute Begriff kommt irgendwo in einem sittlichen Bewußtsein auf eine unbegreifliche Weise, genialisch, als Offenbarung zum Durchbruch und wird verstanden von den andern, so gut es geht, soweit der sittliche Sinn bei den Empfangenden entwickelt ist. Mit anderen Worten: jedes Symbol ist ein Notsymbol; es enthält immer nur dasjenige, was auf einer gewissen Stufe für alle gültig und verständlich sein kann. Ebenso unterliegt es für Fichte keinem Zweifel, daß die Philosophie die gesamte sittliche Erkenntnis als den möglichen Inhalt aller Offenbarungen, aller Symbole und alles Kirchenglaubens in organischer Einheit und vollendeter Klarheit enthalte; daß die Philosophie höchste Richterin und alles, was ihr widerspricht, irrig sei und durch den Fortschritt allmählich aufgegeben und losgelöst werden müsse.[70] Bis hierher gehen beide Denker Hand in Hand; aber hier beginnt auch der Gegensatz. Für Fichte scheint es (mit Ausnahme etwa des reinen johanneischen Christentums) kein Symbol gegeben zu haben, in welchem er den zureichenden, obschon anders geformten Ausdruck der philosophischen Wahrheit gefunden hätte, während er die Lehre der Philosophie über das Übersinnliche als den reinen, lauteren Glauben bezeichnet, zu welchem hinauf alle Kirchenlehre und alles Symbol im Laufe der Zeiten gehoben werden müsse. Diese beständige Läuterung und Vervollkommnung des Symbols nennt Fichte einen Hauptzweck der Kirche. Bei Hegel fehlt dieser Gedanke einer fortgehenden Vermittlung zwischen Religion und Philosophie, Symbol und Wissenschaft. Das Christentum als die absolute Religion, der Panlogismus als die absolute Philosophie, stehen in gewissem Sinne gleichberechtigt nebeneinander; die Religion bleibt auf ihrem Gebiete das höchste: die Philosophie stellt sich nur über die Form des Glaubens, der Inhalt ist der nämliche.

4. Religion und Staat[71]

Und hieraus ergibt sich zugleich das Verhältnis, in welches Hegel die Religion zu der im Staate erscheinenden Sittlichkeit setzt. Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntnis, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache beschäftigt, an der alles hängt, enthält sie die Forderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erhalte. Dies gilt auch von Staat, Gesetzen und Pflichten; denn auch sie sind in ihrer Wirklichkeit ein Bestimmtes, das in eine noch höhere Sphäre, nämlich in die des absoluten Geistes, als seine ideelle Grundlage übergeht. In welchem Sinne die Religion so die Voraussetzung für das Sittliche überhaupt und insbesondere auch für den Staat enthalte, ist oben (S. 94) bereits ausgesprochen worden. Aber nichts läge Hegel ferner,[72] als aus diesem Verhältnis ideeller Überordnung der Religion nun die Sittlichkeit selbst genetisch ableiten zu wollen. Vielmehr geht ihm umgekehrt die wahrhafte Religion und Religiosität nur aus der Sittlichkeit hervor: die denkende Sittlichkeit streift die Zufälligkeit und die Gegensätze, welche dem sittlichen Wesen der einzelnen Volksgeister anhaften, ab und erhebt sich zum Wissen des absoluten Geistes als der ewig wirklichen Wahrheit, in welchem die Vernunft frei für sich ist, Notwendigkeit und Natur nur seiner Offenbarung dienen und Gefäße seiner Ehre sind. Darum lobt Hegel auch ausdrücklich Kant, weil er den Glauben an Gott als von der praktischen Vernunft ausgehend betrachtet habe. Denn den wahren Inhalt des Gottesbegriffes biete weder ein Sein, noch irgend eine zweckmäßige Tätigkeit (wie im kosmologischen und physikotheologischen Beweise), sondern der Geist, dessen absolute Bestimmung die wirksame Vernunft, der sich selbst bestimmende und realisierende Begriff, mit einem Wort: die Freiheit ist. Den Inhalt der Sittlichkeit als eines Konkreten aus der Religion ableiten wollen, hieße demnach, nur das Abstrakt-Gute wollen und die Bestimmung dessen, was

gut ist, der Willkür überlassen. Damit wäre der gewaltige Erfolg, an dem die ganze Weltgeschichte gearbeitet, die Darstellung eines Innern im Äußern, die Einbildung der Vernunft in die Realität, wieder fraglich gemacht und der im Staate durch Unterschiede, Gesetze und Einrichtungen zur Organisation einer Welt entwickelte sittliche Geist der Unsicherheit und Zerrüttung preisgegeben.

Aber auch die Kehrseite darf nicht übersehen werden. Es ist, sagt Hegel, der ungeheure Irrtum unserer Zeiten gewesen, diese Untrennbaren, Sittlichkeit und Religion, Staat und Kirche, als voneinander trennbar, ja selbst als gleichgültig gegeneinander ansehen zu wollen. Das Verhältnis der Religion zum Staate ist so betrachtet worden, als ob dieser schon für sich aus irgend einer Macht und Gewalt existiere und das Religiöse als das Subjektive der Individuen zu seiner Befestigung als etwas Wünschenswertes hinzukommen, ebensogut aber auch fehlen könne, weil die Sittlichkeit des Staates, d. i. vernünftiges Recht und Verfassung, auf ihrem eigenen Grunde feststehen. Aber schließlich haben doch die Grundsätze der Vernunft in Wirklichkeit ihre letzte und höchste Bewährung in dem religiösen Gewissen, in der Subsumtion unter das Bewußtsein der absoluten Wahrheit, und darum ist es für eine Torheit neuerer Zeit zu achten, ein System verdorbener Sittlichkeit in Staatsverfassung und Gesetzgebung ohne Veränderung der Religion umändern, Revolution ohne Reformation machen zu wollen.

Die Wahrheit, welche Hegel in diesen Sätzen ausspricht, reicht aber weiter als er beabsichtigt. Hegel hatte zunächst die katholische Religion im Auge gehabt und was er andeutet wird vollauf bestätigt durch die unermeßlichen Schwierigkeiten, welchen wir diesen stehengebliebenen Rest des Mittelalters überall der modernen Staatsidee bereiten sehen. Er hatte ihr in Gedanken das protestantische Prinzip, als die Einerleiheit des religiösen und des sittlichen Gewissens gegenübergestellt und in dem Sinne, wie Hegel den Protestantismus verstand, gewiß mit Recht. Aber auch der Protestantismus war weder damals noch ist er heute überall dasjenige, was die Religionsphilosophie Hegels in ihm erblickt: die Fähigkeit, auch die

Religion der Kritik des Gedankens zu unterwerfen und sich nur in einem von ihm als vernünftig anerkannten Inhalt des Glaubens wiederzufinden. Die Forderung, die Religion zu reformieren, wenn man den Staat neugestalten will, konnte und mußte sich vielfach auch auf ihn beziehen. Und darum gilt jener Vorwurf der Torheit auch allen Richtungen des Liberalismus in unserem Jahrhundert: sie alle kranken an dem Erbübel, gesetzliche Zustände schaffen zu wollen, welche die höchsten Anforderungen an die sittliche Reife der Individuen stellen und sich um die inneren Überzeugungen und die praktische Weltanschauung der Menschen nicht zu bekümmern; den Bürger zu befreien und den Menschen in der Führung der Kirche oder ohne jede Führung, ohne jede ideale Ansicht über seinen Zusammenhang mit der Welt, dahinleben zu lassen.

---

4. Abschnitt

Schleiermacher

Wie Schleiermachers System der Sittenlehre zur vollständigen Darstellung der Ethik des spekulativen Idealismus gehört, so darf auch die Stellung dieses Denkers zur Kirchenlehre in dem Zusammenhang dieses Kapitels nicht unerwähnt bleiben. Zwar der religiösen Anschauungen seiner jugendlichen Periode, wie sie in den „Reden über die Religion“ niedergelegt sind, ist schon früher gedacht worden.[73] Allein diese romantische Gefühlsreligion ist von der späteren Theologie Schleiermachers durch eine weite Kluft getrennt. Sie bildete einen Bestandteil der in den „Monologen“ vorgetragenen Subjektivitätsphilosophie. In der geschlossenen Rundung des späteren Systems der Sittenlehre ist nirgends eine Lücke, in welche das religiöse Element hilfreich einzutreten hätte.

Allein wie ferne dem System als solchem alles religiöse Bedürfen liegen mag: in der Person seines Urhebers waren religiöse Ideen und Triebfedern eine gewaltig wirksame Macht und zwar nicht nur durch Eindrücke der Erziehung und durch

gelehrte Interessen, sondern kraft seines Berufes. Von allen Begründern der neueren deutschen Philosophie ist Schleiermacher der einzige, welcher nicht nur enge geistige Fühlung mit der Theologie besitzt, sondern selber Theolog ist und bleibt, ja die Theologie so sehr als seine eigentlichste Aufgabe betrachtet, daß er sich wohl selbst einmal einen Dilettanten in der Philosophie nennt. Und in der Tat ist die Geltung des theologischen Elements in Schleiermachers späterer Wirksamkeit immer stärker geworden. So hat Schleiermacher zwar nicht im strengen Sinne des Wortes die Kirchenlehre spekulativ rekonstruiert und in sein philosophisches System aufzunehmen gesucht, wohl aber eine Reihe spezifisch christlicher Vorstellungen als einen selbständigen Gedankenkreis neben die philosophische Erkenntnis gestellt. Derselbe Mann, dessen „Dialektik“ Gott nur als den architektonischen Schlußpunkt im System unserer Begriffe gelten lassen will, welcher selbst nicht logisch, sondern nur gefühlsmäßig erfaßt werden kann, schreibt die „Christliche Glaubenslehre“ und übt damit die tiefsten nachhaltigsten Wirkungen auf die protestantische Theologie Deutschlands. Derselbe Mann, der in seinem System der Sittenlehre das Ethische konsequent in sein allgemeines Natursystem und seine Diesseitigkeit einbezog, läßt aus Vorlesungen zugleich eine Darstellung der „christlichen Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ [74] entstehen. Ein solches Unternehmen war nach dem Religionsbegriff der „Reden“ ein Unding: denn mit dem entschiedensten Nachdruck war es dort von Schleiermacher als ein Mißverstand und Mißbrauch bezeichnet worden, die Religion handelnd werden zu lassen, d. h. ein System des menschlichen Handelns nach religiösen Grundsätzen auszuarbeiten. Die spätere Sittenlehre aber enthält wenigstens einen Anhaltspunkt, um eine Verknüpfung der philosophischen mit jener theologisierenden Ethik zu ermöglichen. Das Prinzip der philosophischen Ethik war das Ineinanderbilden von Vernunft und Natur, die sukzessive Realisierung des Urbildes der Menschheit, gewesen. Wir dürfen daran erinnern, daß Schleiermacher schon in einer der Abhandlungen, welche das System der Sittenlehre vorbereiteten, sich dem Ausdruck günstig gezeigt hatte, das Sittliche sei Verähnlichung mit Gott

nach Vermögen und dies war schon dort auch als Grundsatz der christlichen Sittenlehre bezeichnet worden.[75] Hier liegt der Berührungspunkt beider Gebiete, des philosophisch-rationalen und des religiös-theologischen.

Das spezifisch Christliche aber ist nun, daß dieser Prozeß der Verähnlichung mit Gott und alle Gemeinschaft mit ihm, also alles Ineinsbilden von Vernunft und Natur, als bedingt angesehen wird von dem Akte der Erlösung durch Christus. Die Idee der Erlösung aber beruht auf dem Bewußtsein, daß die werdende Einheit der Vernunft mit der Organisation verbürgt wird durch die absolute Identität des göttlichen Wesens und der menschlichen Natur, welche als unmittelbare Erfahrung, also geschichtlich geknüpft an eine Person, ins Bewußtsein tritt.[76] Jenes Ineinander von Vernunft und Natur also, welches die philosophische Ethik nur als eine Aufgabe, als ein durch die gesamte Geschichte der Menschheit Werdendes, begreifen konnte, erscheint dem christlich-religiösen Bewußtsein als eine anzuschauende und zu erlebende Tatsache. Auch die christliche Ethik also enthält wie die philosophische die Prinzipien der Fortentwicklung des menschlichen Handelns; jedoch mit einer Einschränkung, ohne welche das Christentum zusammenfallen würde: daß wir niemals zu denken vermögen, es könnte in der christlichen Kirche eine Vollkommenheit angestrebt oder dargestellt werden, welche über die in Christus gegebene hinausginge, sondern daß jede Fortschreitung nichts sein kann, als ein richtigeres Verstehen und vollkommeneres Aneignen des in Christus Gesetzten.[77] Das spezifisch Christliche, die Notwendigkeit einer besonderen christlichen Gemeinschaft neben denjenigen, deren Vernunft überhaupt zu völliger Entwicklung und Selbsterkenntnis strebt, und selbstverständlich auch die einer besonderen christlichen Sittenlehre — dies alles hängt davon ab, daß man den absoluten Anfangspunkt des Christentums, jenes realpersönliche Naturwerden der Vernunft in Christus, jene ohne Rest, bis zur völligen Identität, vollzogene Verähnlichung der Menschheit mit Gott, aus aller übrigen geschichtlichen Entwicklung heraussetzt.

So tut Schleiermacher in der Tat: auf das nachdrücklichste hat er es ausgesprochen, daß sich das Christentum in

dem allgemeinen Zusammenhang aller menschlichen Erkenntnis auf rein wissenschaftlichem Wege nicht begreifen lasse und daß diese Erkenntnis, wenn sie gelänge, das Christentum aufhöbe; ja er geht sogar noch weiter als die offenbarungsbedürftigen Latitudinarier des 17. Jahrhunderts, wie z. B. Locke und Leibniz, und betrachtet die Offenbarung des Christentums nicht nur als eine Beschleunigung der natürlichen Vernunfttätigkeit des Menschen, sondern erklärt dazu, daß durch Christus etwas in die menschliche Natur gekommen sei, worauf die Vernunft niemals von selbst habe kommen können und was sie nur in der Gemeinschaft mit ihm festzuhalten vermöge.[78]

In der Ausführung freilich tritt das spezifisch Religiöse des Prinzips mehr zurück, als die allgemeine Grundlegung erwarten ließ. Schon der Begriff der Erlösung ist, wie oben ersichtlich geworden, so gefaßt, daß er mehr eine das menschliche Handeln im allgemeinen tragende und stützende ideale Überzeugung, als eine übernatürliche Wirksamkeit bezeichnet. Ebenso gering ist die Rolle, welche die übrigen Requisiten der älteren theologischen Ethik, Gnade, Inspiration, Sündenvergebung, Unsterblichkeit,[79] bei Schleiermacher spielen. Aus dem Aufbau des Ganzen sind sie völlig verwiesen und man muß gestehen, daß diese religiöse Sittenlehre den Forderungen der „Reden" viel getreuer bleibt, als man nach dem eingenommenen Standpunkte erwarten sollte; daß sie viel mehr Gewicht darauf legt, Sittenlehre zu sein als religiös und in der Tat darauf ausgeht, die religiöse Ethik von einem ethischen Prinzip aus zu behandeln, nicht von einem religiösen.

Vieles von dem, was hier gegeben ist, würde auch in einer rein rationalen Ethik seine Stelle finden können; anderes, was diese fordern müßte, fehlt; anderes greift ganz über sie hinaus in ein Gebiet, wohin sie nicht zu folgen vermag. Und so zeigt uns die Ausführung als Endergebnis dasselbe, was die theoretische Begründung erwarten ließ: rationale und theologische Ethik fallen weder als kongruente Größen völlig zusammen, noch sind sie ganz und gar unvergleichbar; aber sie stehen, eng aufeinander bezogen, nebeneinander. Die theologische Ethik entwickelt das Sittliche in Beziehung auf die

christliche Kirche als Gemeinschaft[80] und diese Gemeinschaft steht neben der allgemeinen Vernunftgemeinschaft als eine zwar vielfach mit dieser verbundene, aber doch auf sich selbst und ihre von keiner Demonstration abhängigen Voraussetzungen gegründete Erscheinung da. Schleiermacher aber steht mit dem einen Fuße in dieser, mit dem andern in jener Gemeinschaft. Er will weder die Religion in philosophische Erkenntnis aufheben, wie Spinoza, wie die Freidenker, wie die Häupter der strengen spekulativen Schule in Deutschland; noch die Philosophie lediglich untergeordneten Handlangerdienst in der Theologie tun lassen, wie von jeher bis auf den heutigen Tag die strengen Theologen, namentlich die katholischen, wollen. Er will aber auch nicht, wie die utilitarischen Theologen des protestantischen England, die Religion lediglich zum Lückenbüßer der philosophischen Erkenntnis machen und da, wo deren Motivierung nicht ausreicht, Lockdienste tun lassen; sein Bestreben ist durchaus darauf gerichtet, das selbständige Leben in der Religion anzuerkennen und zu verstehen. In dieser Doppelstellung, die eigenartige Kraft seines Geistes gleichmäßig zwei getrennten Gebieten zuwendend, erinnert Schleiermacher an Leibniz und dessen Stellung über den Konfessionen seiner Zeit, inmitten des Zentralchristlichen, so wie er es zu verstehen vermochte — freilich auch er behaftet mit dem Schwankenden, Schillernden, das allen solchen Positionen unvermeidlich eigen ist. Denn der Einzelne kann sich entweder auf dem Standpunkte des religiösen oder auf dem des philosophischen Bewußtseins befinden; aber daß der Philosoph zu gleicher Zeit die symbolische Darstellung der Religion für die des eigentlichen Sachverhalts nehmen solle und könne, ist ein Kunststück, welches Schleiermachers eigenartige Persönlichkeit vielleicht in gutem Glauben fertig gebracht hat, welches jedoch nicht als eine allgemeine Form des Ausgleichs zwischen Glauben und Wissen angesehen werden kann. Und während die Gesamtrichtung des Schleiermacherschen Denkens dahin geht, die Religion mit der Zeitbildung zu versöhnen und durch diese zu läutern, hat die spätere Ausgestaltung der Schleiermacherschen Theologie vielfach den entgegengesetzten Weg eingeschlagen und die Philosophie einfach als Hilfsmittel der

positiven Glaubenslehre benützt. Gerade so wie die orthodoxe Richtung der Hegelschen Religionsphilosophie darauf ausging, alle wesentlichen Bestandteile der protestantischen Dogmatik als vorstellungsmäßige Momente des sich selbst realisierenden Begriffs zu konstruieren, so entwickelten die Theologen aus der Schule Schleiermachers Menschwerdung, Auferstehung, Himmelfahrt, Sündenvergebung, Himmel und Hölle und die Sakramente, als Postulate des christlichen Bewußtseins und aus den Erfahrungen des religiösen Gefühls. Daß solche Künstlichkeiten auf die Dauer nicht haltbar waren und einerseits einer streng orthodoxen Denkweise, anderseits einem konsequenteren Rationalismus auf theologischem Gebiete die Wege weisen mußten, ist leicht verständlich. Denn es bedurfte nur einer leichten Verschiebung des Standpunktes, um aus dieser Glaubenslehre, welche die grundlegenden Dogmen des Christentums aus Gefühlsforderungen ableitete, in die Feuerbachsche Religionsphilosophie hinüberzulenken, und mit dieser zu sagen: Das Spezifische der religiösen Betrachtung ist die von den menschlichen Wünschen beflügelte Einbildungskraft. „Das Wesen des Christentums“ ist nicht nur eine logische Konsequenz des Hegelianismus, sondern ebenso auch der „Reden über die Religion“ und der „Glaubenslehre“.

VI. Kapitel

Die Ethik des ästhetischen Formalismus

Herbart

---

1. Abschnitt

Prinzipienlehre

1. Zur allgemeinen Charakteristik

Schon frühere Überlegungen mußten auf den ungemein großen Reichtum an ausgeprägten Individualitäten hinweisen, welchen die philosophische Entwicklung Deutschlands besitzt. Nicht bloß Schulen und ihre Traditionen sind es, welche gewisse Grundanschauungen in einer je nach den Zeitbedürfnissen wechselnden Gestalt vertreten, wie das in England der Fall: die Weltansichten wachsen hier unmittelbar aus dem Innersten der Persönlichkeit heraus und die schöpferische Mannigfaltigkeit dieser Persönlichkeiten läßt auch die Probleme selbst in der größten Vielheit von Auffassungen und Behandlungen auftreten. So steht dem ganzen Gedankenkreise, welcher aus Kants Philosophie, unter Preisgebung der kritischen Grundansicht, mit Hilfe einer immer künstlicheren Dialektik den spekulativen und theologisierenden Idealismus entwickelte, von Hause aus eine Opposition gegenüber, welche die Kantschen Grenzbestimmungen schärfer innegehalten wissen wollte, auf eine strengere wissenschaftliche Methode, auf eine genauere Berücksichtigung der Psychologie drang. Aber man braucht

nur die geistigen Führer dieser Opposition zu nennen: Herbart, Schopenhauer, Beneke, Feuerbach, um zu sehen, wie verschiedenartige Individualitäten es waren, welche sich in dieser Opposition zusammenfanden und wie groß die inneren Gegensätze der Weltanschauung, von welchen aus jener Protest gegen den spekulativen Idealismus erhoben wurde.

Herbart[1] ist der älteste dieser Generation. Nur vierzehn Jahre jünger als Fichte, ragt er durch seine weit längere Lebensdauer wie durch seine Schule fast wie ein Lebender an unsere Zeit heran; mit Hegel nicht eigentlich in die philosophische Suprematie sich teilend, sondern vielmehr sie ihm abnehmend. Nichts dürfte geeigneter sein, den Mann und die Eigenart seines Denkens wenigstens auf ethischem Gebiete verständlich zu machen als der Vergleich mit Fichte, doppelt lehrreich wegen des gemeinsamen Ausgangspunktes Kant und weil Herbart selbst noch als Schüler zu Fichtes Füßen gesessen. Schon in dem Studenten freilich regte sich, wie bald nachher auch bei Schopenhauer, der Widerspruch gegen gewisse Zentralsätze der Wissenschaftslehre in Gedanken, welche als Keime des späteren Systems nicht zu verkennen sind; aber niemals hat sich Herbart, bei aller Schärfe seiner späteren Opposition gegen Fichte, zu jenen unwürdigen Verdächtigungen des Mannes fortreißen lassen, wie sie aus Schopenhauers Munde kommen; stets gedachte Herbart dankbar der von Fichte empfangenen Anregungen, insbesondere „jenes Strebens nach Genauigkeit in der Untersuchung, ohne welches der Unterricht in der Philosophie nur Phantasten und Toren zu bilden vermöge".

Gemeinsam ist beiden die Energie sittlicher Gesinnung, welche Herbart wie Fichte in der Sicherstellung praktischer Grundsätze das letzte Ziel alles Philosophierens erblicken ließ. Aber wie völlig verschieden die Art, in welcher diese Gesinnung zum Ausdruck kommt! In Fichte ist etwas von dem Sturm und Drang der Revolution, in deren Anschauungskreise seine frühesten Ideen wurzeln, wie denn auch eine gewisse radikale Gewaltsamkeit seinen späteren sozialethischen Theorien eigen geblieben ist. Seine Ethik pflanzt Freiheit und Vernunft als Palladium im Innersten des Menschen auf: Abtun aller Schranken, welche die Wesensentfaltung des Vernunftwesens hemmen,

schöpferische Neugestaltung der Welt nach reinen Vernunftforderungen, einer Welt, welche nicht Wert, nicht Zweck in sich selber hat, außer dem, als Unterlage und Material für diese ideale Tätigkeit der praktischen Vernunft zu dienen. Das sind ihre hervortretendsten Züge, in denen die Eigenart des Mannes und der allgemeine Geist der Zeit, an deren Aufgaben er mit allen Fasern hing, gleichmäßig sichtbar sind.

Niemand wird von Herbart zu sagen wagen, daß er weniger warm für die großen Ziele der Menschheit gefühlt habe, als Fichte; aber an Stelle des titanischen Wollens und Strebens, mit dem Fichte eine Welt aus den Angeln zu heben und auf reine Vernunft neu zu gründen unternahm, ist hier eine ruhige Beschaulichkeit getreten, ein einfaches Beurteilen der Dinge als gegebener, welches der lastenden Wucht der Wirklichkeit, der Schwierigkeit in ihr etwas von der Stelle zu rücken, sich vollauf bewußt bleibt und mit dem Wollen ursprünglich gar nichts zu tun hat, aber nichtsdestoweniger von der Überzeugung erfüllt ist, daß es seiner Klarheit und Unvermeidlichkeit zuletzt doch gelingen müsse, sich Geltung zu verschaffen. Nicht völliges Einreißen und Neugestalten auf sozialethischem Gebiete, sondern ruhiger Ausbau von Formen, die so alt sind wie menschliche Kultur und Gesellschaft; Erziehung dort wie hier: aber dort Erziehung der Massen zur Freiheit durch Zucht des Staates; hier Erziehung der Einzelnen zu wahren Individualitäten durch die Individualitäten des Erziehers und der Familie. Dort eine Philosophie, welche zwar auch von einer Vielheit von individuellen Ichheiten redet, ja diese Vielheit sogar deduziert, aber in Wahrheit zugeschnitten ist auf das eine absolute, d. i. genialische Ich, welches allein im wahren Sinne schafft und für alle andern schafft. Hier der Individualismus, die Vielheit der Realen, von Hause aus Grundüberzeugung; und darum als wahres Motto nicht schrankenlose Tätigkeit, sondern die bescheidene Forderung „Τὰ ἑαυτοῦ πράττειν“, still das Seinige zu tun und die an vielen Punkten ausgestreute Saat ruhig reifen zu lassen, zur Hoffnung kommender Ernten:[2] eine praktische Philosophie, die den Menschen zum Handeln zwar auffordert, aber noch weit mehr darin beschränkt und abschließt mit einem Kapitel „Über die Grenzen der Geschäftigkeit“.

2. Das Sittliche als Werturteil

Soll Herbarts Standpunkt zunächst im allgemeinen bezeichnet werden, so hat er dafür selbst durch zahlreiche kritische Bemerkungen die Wege gewiesen.[3] Diese Kritik, welche die nachfichteschen Gestaltungen des Idealismus sowie den gesamten Theosophismus als undiskutierbar nur gelegentlich mit einzelnen Bemerkungen streift, zeigt eine doppelte Spitze: gegen die Kant-Fichtesche Lehre und gegen den Eudämonismus. Indem sie dort vor allem das Ausgehen vom Pflichtbegriffe, als der Grundvoraussetzung der gesamten Ethik, und die darauf beruhende Freiheitslehre in all ihren Wendungen verfolgt und bekämpft, akzeptiert sie, polemisch gegen den vorkantischen Eudämonismus wie gegen Schleiermacher und Beneke gerichtet, vollständig die Forderung der Kantschen Schule, daß die Sittenlehre keine Güterlehre sein könne, wie man sie auch drehen und wenden möge; ja sie spricht es geradezu aus, daß mit Aufhebung der Glückseligkeitslehre durch Kant der wichtigste Teil der Reform, welche die Sittenlehre treffen mußte, vollbracht sei und gegen dies Verdienst der Nachteil, welchen die transzendentale Freiheitslehre gestiftet habe, gar nicht in Rechnung kommen könne.[4]

Im Gegensatze zu diesen Grundlegungen der Ethik macht nun Herbart nachdrücklich darauf aufmerksam, daß die erste und ursprünglichste Tatsache für die Ethik nicht das eine und einfache Gebot einer ursprünglich gesetzgebenden praktischen Vernunft, sondern Urteile der Billigung und Mißbilligung über Willensbeschaffenheiten seien. In diesen praktischen Urteilen, welche alle Tage im menschlichen Zusammensein unzähligemale gefällt werden, habe man das Wesen des Sittlichen am reinsten vor Augen und es komme nur darauf an, sie auseinander zu legen und systematisch aufzustellen, um eine sichere Grundlage für die Ethik zu gewinnen.[5]

Man sieht, Herbart greift hier zurück auf eine Betrachtungsweise, welche namentlich der englisch-schottischen Philosophie des 18. Jahrhunderts geläufig gewesen war und an welche sich bei diesen Denkern eine Reihe von weittragenden

und fruchtbringenden Untersuchungen geknüpft hatte. Seit Shaftesbury war der psychologische Charakter des Werturteils erkannt und hervorgehoben worden; seit Shaftesbury hatten sich die verschiedenen Denker bemüht, die spezifische Beschaffenheit dieser Urteile, den psychologischen Hergang und den Ursprung der ihnen zugrunde liegenden Norm, genauer zu bestimmen. In der Wiederanknüpfung Herbarts an diese Untersuchungen, welche Kant, abgestoßen von dem in der Bestimmung der Norm häufig zutage getretenen Eudämonismus, in Bausch und Bogen als unbrauchbar beiseite gelegt hatte, beruht derjenige Teil seines Verdienstes, auf welchen gerade eine geschichtliche Untersuchung zu allererst wird aufmerksam machen müssen.

Suchen wir dies Verhältnis Herbarts zu jenen älteren Denkern und damit die Grundzüge seiner eigenen Ansicht genauer zu bestimmen, so finden wir ihn zunächst ganz entschieden auf Seite derjenigen, welche den wesentlich subjektiven Charakter des Sittlichen betonen. Gut und Böse sind nicht Begriffe der Erkenntnis, sondern der Wertschätzung; nicht Prädikate des Seienden, sofern es ist, sondern Bezeichnungen der Art und Weise, wie ein möglicher oder wirklicher Gegenstand von einem gegenüberstehenden Zuschauer aufgefaßt wird.[6]

Aller Ableitung des Sittlichen aus dem Welterkennen, aus der Natur des Universums, aller Verwechslung des Guten mit dem Realen, dem Positiven, dem Tätigen und aller Deutung des Bösen als des Widerspiels des Realen, des Negativen, der Trägheit, macht Herbart unerbittlichen Krieg. Jeder Versuch dieser Art führt unausweichlich in die Metaphysik und diese ist schlechterdings nicht imstande, die praktische Philosophie zu begründen; sie ist seit Jahrtausenden der Schauplatz für streitige Meinungen, während die Begriffe von Tugend und Pflicht jedem klar, wenigstens zugänglich sein sollen.[7]

In dem großen Streite über Natur und Grundlage des Ethischen, der in den Anfängen der neueren philosophischen Forschung hervorgetreten war, steht Herbart neben Shaftesbury, Hume und Smith gegen Cudworth, Clarke und Price.[8] Nur in der Behauptung, daß das Sittliche nichts mit den

Objekten des Willens, d. h. den Gütern zu tun habe, ist Herbart mit jenen Intellektualisten und Realisten einig. So nimmt er zwischen Kant und dem deutschen Eudämonismus eine ähnliche Mittelstellung ein wie ein Hutcheson und Shaftesbury zwischen den reinen Utilitariern und den reinen Intellektualisten Englands. Wie diese will er die moralische Beurteilung und die eudämonologische scharf getrennt wissen. Den Gegenstand, der dem Willen entspricht, nennt man gut, den moralischen Willen ebenfalls; und dieser Doppelsinn des Wortes „gut" gab Anlaß zu jener Verwechslung; denn das eine Mal bedeutet es Güter, die man besitzen kann, das andere Mal den persönlichen Wert, den man sich selbst zuschreibt.

In der Ethik handelt es sich darum, den Willen selbst zu messen, was nicht möglich ist, wenn er das Maß angibt; er unterliegt demnach hier einer ganz anderen Betrachtung, als da, wo durch ihn die Güter und Übel abgemessen werden.

„Billigen oder Mißbilligen, Loben oder Tadeln sind unter allen Umständen etwas anderes, als der Gegenstand, welcher gelobt oder getadelt wird.[9] Es muß also, wenn überhaupt so etwas wie eine Ethik möglich sein soll, Güter geben und eine Schätzung derselben, wodurch sie eben als Güter bezeichnet werden, unabhängig von allem Wollen, Wünschen, Streben, Zueignen u. dgl." Wie bedenklich uns auch dieser Hinweis auf Güter, die für niemand gut sind und von niemand gewollt werden, an gewisse Verirrungen des spekulativen Rationalismus erinnern mag: so entspringt auch er im Grunde doch nur einem Zweifel, welchen wenigstens die scharfsinnigsten jener älteren Eudämonisten oder Utilitarier sich nicht hatten verbergen können. Denn nur von den roheren Formen dieser Theorien war die Tatsache unbeachtet geblieben, daß bei jener Beurteilung von Eigenschaften, welche wir sittlich nennen, also bei Aufstellung sittlicher Güter, das Begehrungsvermögen in unvermittelter Weise unbrauchbar sei.

Bei Hume wie bei Smith war ihre Theorie von der Umbildung und Erweiterung der unmittelbaren Gefühle durch Sympathie aus diesen Erwägungen hervorgewachsen. Und es klingt daher zunächst nur wie eine schärfere Fassung dieser Theorien, wenn Herbart nach jener Bekämpfung des Utilitaris-

mus seine eigene Auffassung vom Wesen des Sittlichen mit den Sätzen ankündigt: „Nichts anderes ist Aufgabe der Ethik, als das Urteil über den Willen zu wecken, ganz abgesehen von seiner Wirklichkeit, d. h. über sein bloßes Was, sein Bild, und zwar ein willenloses Urteil, das in dem Auffassenden hervortritt, wenn er einen fremden Willen anschaut, während der Wollende zugleich ausgesetzt ist dem eigenen Anblick, worin mit seinem Bilde das Selbsturteil zugleich erzeugt wird.“[10]

Mit diesem Gedanken ist Herbarts Stellung nach verschiedenen Seiten hin bestimmt. Beachtenswert ist zunächst der Nachdruck, mit welchem im Gegensatze zu manchem Schwanken der englischen Gefühlsethik das Wesen des Sittlichen in die Reflexion, ins Werturteil gesetzt und verboten wird, dasselbe in irgendeinem Sinne aus Trieben herzuholen: „weder aus Naturtrieben, als ob es pflanzenartig im Menschen wüchse, noch aus einem höheren Triebe, als ob die Tugend dem Menschen angeboren wäre“.[11] Sodann zweitens die scharfe Scheidung, mit welcher die Anwendbarkeit des Begriffes „sittlich“ auf das Gebiet des persönlichen Wollens beschränkt und die Voraussetzung der Selbstbeobachtung, Selbstbeurteilung und Selbstbestimmung beim Handelnden als unerläßliche Bedingung eines über ihn zu fällenden moralischen Urteils festgestellt wird.[12]

In anderem Sinne aber ist hiermit Herbarts Stellung bestimmt durch die Beziehung, in welche er, sich selbst in diesem Punkte Kantianer nennend, die sittlichen Urteile zu der Form des Wollens bringt. Unter Form aber versteht Herbart jede Zusammenfassung, welche als solche neue Bedeutung erlangt, im Gegensatz zu der bloßen Summe dessen, was zusammengefaßt wird, welche Summe insofern Materie heißt; und in diesem Sinne kann nur der Form des Wollens ein Wert oder Unwert beigelegt werden.[13] Diese von Kant so nachdrücklich als das Wesen des Sittlichen aufgezeigte Form war aber bei ihm die bloß logische der Allgemeinheit geblieben — ein Verfahren, welches Herbart ausdrücklich mißbilligt und als unzulänglich erklärt.[14] Wie sich für ihn, bei strenger Wahrung des formalistischen Charakters der Ethik, das Rätsel praktischen Einflusses der sittlichen Normen löst, zeigt die

folgende Überlegung. Herbart erinnert an den Satz Kants: „Um das zu wollen, wozu die Vernunft allein dem sinnlich-affizierten vernünftigen Wesen das Sollen vorschreibt, dazu gehört freilich ein Vermögen der Vernunft, ein Gefühl der Lust oder des Wohlgefallens an der Erfüllung der Pflicht einzuflößen, mithin eine Kausalität derselben, die Sinnlichkeit ihren Prinzipien gemäß zu bestimmen. Es ist aber gänzlich unmöglich einzusehen, wie ein bloßer Gedanke, der nichts Sinnliches enthält, eine Empfindung der Lust oder Unlust hervorbringe.“ [15] „Man nehme nun“, fügt Herbart bei, „aus Kants obiger Erörterung die Vernunft und die Sinnlichkeit, samt dem Kausalitätsverhältnisse zwischen beiden gänzlich hinweg, so wird das bloße Wohlgefallen bleiben, und mit dem verschwundenen Vorurteil, als ob alle Lust und Unlust sinnlich wäre, wird auch die Schwierigkeit verschwunden sein, welche der Tatsache ursprünglicher Wertbestimmung, deren Gegenstand der Wille ist, im Wege zu stehen schien.“

Prinzipien der praktischen Vernunft sind also für Herbart nicht mehr allgemein gesetzgebende Maximen, sondern willenlose Wertbestimmungen des Willens. [16] Deutlicher, im Sinne einer vollständigen Definition ausgedrückt: Das Sittliche ist seinem Wesen nach ein Werturteil über Willensverhältnisse auf Grund vollendeter Vorstellung der Verhältnisse selbst, wobei der Inhalt der einzelnen Elemente in voller Schärfe und Deutlichkeit gedacht wird. Dies Urteil ist, um einen Kantschen Ausdruck zu gebrauchen, rein, d. h. willenlos, selbst nicht von irgendwelchem Begehren oder Wollen gelenkt, wie es streng genommen auch nicht über das Wollen selbst, sondern über das Bild des Wollens, die Vorstellung eines so und so beschaffenen Willensverhältnisses ergeht.

Und hiermit ist nun der prinzipielle Standpunkt bezeichnet, welchen Herbarts Ethik zwischen Kant einerseits und jedem Eudämonismus, insbesondere dem von Beneke, anderseits einzunehmen bestrebt ist. Daß nur die Form des Willens, d. h. Willensverhältnisse, Gegenstand sittlicher Beurteilung sei, darin werden wir unstreitig eine ebenso tiefe Wahrheit anzuerkennen haben, wie darin, daß diese Form nicht in der logischen Allgemeinheit als solcher bestehe. Aber bleibt denn nun

in der Tat als Ausgangspunkt für das sittliche Urteil nichts anderes übrig als das vollendete Vorstellen des Verhältnisses selbst und das daraus erwachsende Gefühl des Beifalles oder Mißfallens?[17] Hat denn jemals irgendwelcher Eudämonismus (kaum die rohesten Formen dieser Betrachtungsweise ausgenommen) irgendeine Materie des Willens als solche zum Unterscheidungsgrund für das Sittliche gemacht? Ist es nicht vielmehr auch hier eine Form, ein Verhältnis — nämlich das Verhältnis eines bestimmten Willens oder einer Gesinnung zu dem, was Alle, gemäß ihrer eigenen Natur und den umgebenden Verhältnissen, als notwendig wollend gedacht werden — worauf die Kriterien für das Sittliche beruhen? Nicht die Allgemeinheit als solche, sondern die allgemeingültige Trefflichkeit, Brauchbarkeit, Zweckmäßigkeit, ist es, welche die sittliche Güte innerer Anlagen begründet; und nicht die einzelne Eigenschaft als solche kann Gegenstand eines Werturteils sein, sondern nur ihr Verhältnis zu den Bedürfnissen, Forderungen, Wünschen der Allgemeinheit innerhalb der Gesellschaft.[18]

3. Ethik und Ästhetik

Herbarts Gedanken lag indessen dieser Weg schon darum fern, weil er mit Kant einig war in der Überzeugung, daß die Ethik unter keinen Umständen eine Güterlehre sein könne, da dies den Willen als Objekt mit den Objekten des Willens verwechseln hieße. Jene willenlose Wertbestimmung, in welche die obige Definition das Wesen des Sittlichen setzt, reiht vielmehr die sittlichen Urteile unter eine Klasse, deren wissenschaftliche Behandlung zu den eigentümlichsten Verdiensten seiner Philosophie gehört, nämlich unter die ästhetischen oder Geschmacksurteile.[19] Auch hier wieder treffen wir einen Begriff, der in den ethischen Erörterungen der englischen Philosophie vielfach gebraucht worden war und namentlich durch Shaftesbury sich eingebürgert hatte, in neuer, präziserer Fassung wieder. Der Geschmack im Sinne Herbarts ist eine wichtige und ursprüngliche Tatsache unseres Seelenlebens; der psychische Mechanismus bringt es mit sich, daß

überall da, wo ein vollendetes Vorstellen von Verhältnissen stattfindet, die durch eine Mehrzahl von gleichartigen, einander modifizierenden und durchdringenden Elementen gebildet werden, Beifall oder Mißfallen notwendig und unvermeidlich in dem Vorstellenden hervorspringt. Diese Urteile pflegen zu ihrer gemeinschaftlichen Auszeichnung vor anderen Äußerungen des Gemütes unter dem Ausdruck „Geschmack" begriffen zu werden. Zwei Bedingungen sind es, unter welchen alle Gegenstände der Geschmacksurteile stehen müssen. Das Vorgestellte im Geschmacksurteil muß vollendet, ungehemmt vorgestellt werden: dadurch unterscheidet es sich von dem gegen die Hemmung aufstrebenden Begehrten; es muß aber auch abgetrennt von diesem Urteil, lediglich als Gegenstand der Erkenntnis, rein theoretisch vorgestellt werden können: dadurch ist es geschieden von dem Angenehmen und Unangenehmen, das nur im Gefühl selbst ergriffen werden kann. Daraus geht hervor, daß jeder Teil dessen, was als zusammengesetzt gefällt oder mißfällt, für sich und einzeln genommen gleichgültig ist, also nirgends die Materie, sondern überall nur die Form der ästhetischen Beurteilung unterworfen ist: wie denn, um ein einfachstes, von Herbart selbst gebrauchtes Beispiel anzuführen, keinem der einzelnen Töne, deren Verhältnis ein Intervall bildet, für sich allein nur das Mindeste von dem Charakter zukommt, mit welchem sie zusammenklingen.[20]

Die sittlichen Urteile sind nach diesen und den obigen Bestimmungen ohne Frage Geschmacksurteile und es erklären sich dadurch mit Leichtigkeit manche ihrer kenntlichsten Eigenschaften.

Wie schon Smith, so warnt auch Herbart, nur mit noch größerem Nachdrucke, davor, die eigentlichen sittlichen Urteile zu verwechseln mit jener großen Anzahl von Maximen oder allgemeinen Reflexionen von praktischem Gehalt, die man im Leben wie gangbare Münze umlaufen sieht.[21] Sie alle sind mehr im Geiste der Lebensklugheit als der Sittlichkeit gedacht. In dieser Sphäre will Herbart nicht einmal jene Mitwirkung allgemeiner Regeln gestatten, von welcher Smith wenigstens eine Unterstützung der unmittelbaren Aussprüche der Sympathie erwartet hatte.

Die Bestimmtheit und Schärfe, mit welcher die ethische Beurteilung auftritt, verbietet es, sie auf logische Allgemeinheit zu gründen. Denn der Blick ins Logisch-Allgemeine ist ein Blick auf die unabsehbare Mannigfaltigkeit dessen, was in den Umfang eines Begriffes mag fallen können, die so wenig wie die Menge der logischen Determinationen des Begriffes ein Ziel finden kann. Dem sittlichen Urteil dagegen liegt nichts weiter vor als die Elemente eines Verhältnisses. Nicht nach einer Regel wird hier geurteilt; vielmehr muß man sagen: dies Urteilen sei eine Begebenheit, die sich in den Urteilenden unter gleichen Umständen stets auf gleiche Weise vollziehe.

Und so wenig wie nach dem Gesagten ein elementares Geschmacksurteil an sich allgemein sein kann, so wenig kann es gestattet sein, aus mehreren derselben durch Abstraktion noch etwas Höheres darstellen zu wollen, ein gemeinschaftliches Prinzip, dem sie unterzuordnen, aus dem sie etwa gar abzuleiten wären. Denn wenn von den Verhältnissen, über welche diese Urteile ergangen sind, das Verschiedenartige abgestreift, das Gemeinschaftliche festgehalten wird, wo bleibt in diesem Abstreifen das vollendete Vorstellen, worauf doch allein der Geschmack beruht?[22]

Auf das nachdrücklichste verwahrt sich Herbart dagegen, daß man diese auf Geschmacksurteile aufgebaute Ethik mit der bisherigen Ästhetik, insbesondere mit ihrem angewandten Teile, verwechsle und durch den Hinweis auf die gänzliche Unsicherheit aller Geschmacksurteile von vorneherein verunglimpfe. Daß der Geschmack unsicher sei, wisse man hoffentlich nur aus der Erfahrung und zwar bestimmt aus solchen Erfahrungen, zu welchen die abweichenden Urteile über sehr zusammengesetzte Gegenstände Veranlassung gegeben hatten. Diese Unsicherheit werde aber alsbald verschwinden, wenn man den Blick auf die Elementarurteile richte, welche der ästhetische Totaleffekt zusammengesetzter Werke, ganzer wollender Menschen und Charaktere, zwar aufreizt, aber auch häufig untereinander in Widerstreit setzt.

Aufgabe der wissenschaftlichen Ästhetik ist es daher, die ursprünglichen poetischen, plastischen, musikalischen Ideen deutlich und bestimmt anzugeben: Ideen, nicht Phantasien und

Einfälle, sondern Musterbegriffe, in Hinsicht deren selbst die am weitesten gediehene musikalische Grundlehre nicht vollständig ist, obwohl diese, welche den seltsamen Namen Generalbaß führt, immerhin das einzig richtige Vorbild ist, welches für eine echte Ästhetik bis jetzt vorliegt.[23]

4. Die praktischen Ideen

Wenn demgemäß die Ästhetik als Prinzipienlehre vorzugsweise die Aufgabe hat, die gesamten einfachen Verhältnisse, so viel es deren geben mag, aufzusuchen, welche bei vollendetem Vorstellen Beifall und Mißfallen erregen, so ist unter dieser allgemeinsten Aufgabe auch die der Ethik mitinbegriffen. Der sittliche Geschmack, als Geschmack überhaupt, ist nicht verschieden von dem poetischen, musikalischen, plastischen Geschmack; auch er beruht auf dem vollendeten Vorstellen von Verhältnissen; nur daß es eben im Sittlichen Willensverhältnisse sind, über welche das ästhetische Urteil ergeht. Es wird sich also für die Ethik darum handeln, jene elementaren Willensverhältnisse zu erforschen, deren Inhalt, wenn er nur vollkommen gedacht und vorgestellt wird, notwendig und unvermeidlich ein Urteil des Beifalles oder des Mißfallens erzeugt und auf welche alle jene zahllosen Verbindungen und Verflechtungen von Willen, welche das bunte Leben aufweist, zurückgeführt werden können. Sie vermag und braucht sie nicht zu schaffen; denn diese Urteile sind eine ursprüngliche Tatsache des Seelenlebens und die wahre Substanz aller Ethik; sie kann sie ebensowenig selbst ableiten oder erklären wollen. Mit aller Schärfe und allem Nachdruck wird von Herbart der rein intuitive Standpunkt als die Grundlage der Ethik bezeichnet. Wie Kants kategorischer Imperativ eben nur als eine Tatsache des inneren Bewußtseins aufgezeigt werden konnte, ein fremder rätselhafter Klang inmitten des Chores unserer sonstigen Triebe, Motive und Affekte, so lehnt auch Herbart ab, nach Gründen jener ästhetischen Beurteilung zu forschen: er begnügt sich mit dem Hinweis darauf, daß überall, wo Menschen leben und ein Bild von Willensverhältnissen gegeben ist, diese Urteile regelmäßig, unvermeidlich, hervortreten aus einer geheimen

Notwendigkeit unseres Wesens, die eben in dem psychischen Mechanismus begründet ist. Auch die Wissenschaft hat keine Erklärung dafür, sondern muß sich begnügen, sie nur begrifflich aus der gegebenen sittlichen Erfahrung herauszuheben und zu verdeutlichen.[24]

In dieser natürlichen, jedermann geläufigen Beurteilungsweise praktischer Fragen hat man vier Grundformen ursprünglich gefallender Willensverhältnisse, welche Herbart auch, sofern sie durch Wissenschaft auf einen allgemeinen, abstrakten Ausdruck gebracht sind, „praktische Ideen" nennt: die Idee der Vollkommenheit, des Wohlwollens, des Rechts, der Billigkeit. Zu ihnen gesellt sich noch eine fünfte, in wissenschaftlicher Anordnung die erste, hinzu: die Idee der inneren Freiheit.[25]

Von der Voraussetzung einer Beurteilung, die auf Willensverhältnisse treffe, ist auszugehen. Offenbar liegt hier zunächst jenes Verhältnis im Bewußtsein eines Wollenden selbst, welches sich aus der eigenen Beurteilung dieses Wollens ergibt. Je nachdem nämlich der eigene Wille diesem Urteile des Selbstbeobachters über seine Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit entweder entspricht oder nicht entspricht, erhebt sich ein reiner, durch keine Nebenrücksichten bestimmter Beifall, geltend der inneren Harmonie des mit der eigenen Beurteilung zusammenstimmenden Wollens, erhebt sich im anderen Falle ein ebenso unbedingtes und unwillkürliches Mißfallen. Die Idee der inneren Freiheit ist der begriffsmäßige Ausdruck für diese unmittelbare und willenlose Beurteilung; aber ihre Aufstellung hat durchaus nichts gemein mit der Entscheidung der Frage, ob der menschliche Wille frei (d. h. indeterminiert) sei oder nicht. Freiheit in jenem Sinne ist nur Idee, d. h. Musterbild der Vortrefflichkeit, so daß der bloße Gedanke eines ihr entsprechenden Wollens den Beifall hervorruft. Ob es einen solchen Willen gebe, darüber entscheidet die Idee nicht im geringsten. Diese Idee der inneren Freiheit umschließt alle übrigen Ideen, ohne sich eine einzige bestimmt anzueignen. Sie bedarf eines Inhaltes, auf welchen sie sich bezieht; ohne diesen fiele das ethische Ideal unvermeidlich hinein in die Irrtümer, die Unsicherheit und die Schwankungen des subjektiven Urteils; ja man geriete in

logischer Konsequenz auf den furchtbaren Satz: „Wer nur nicht zweifelt, der tut recht.“[26]

Diese Erweiterung ergibt sich zunächst noch aus der Betrachtung des eigenen Wollens, insofern man aus demselben allen gegenständlichen Inhalt, alles Gewollte hinwegdenkt und die Aufmerksamkeit nur auf das Größenverhältnis, auf das Mehr oder Minder der Aktivität richtet, welche die einzelnen Strebungen aufzuweisen haben. Dieser Betrachtungsweise entspricht die Idee der Vollkommenheit im rein quantitativen Sinne. Die Quantität aber, deren Mehr oder Minder dem Urteil Veranlassung gibt, liegt entweder in den einzelnen Regungen oder in der Summe oder im System derselben. An den einzelnen Regungen gefällt die Energie, in der Summe die Mannigfaltigkeit, im System die Zusammenwirkung. Und wie in dem einzelnen Menschen die einzelnen Regungen einander messen, so mißt einer den andern, wenn sie beisammen stehen.[27]

Die Ideen der Freiheit und Vollkommenheit ergaben sich aus der Beurteilung jener Willensverhältnisse, welche das einzelne Subjekt darbietet. Die Ideen des Rechts und der Billigkeit ergeben sich aus den Verhältnissen mehrerer wollender Wesen zueinander. Zwischen jene und diese stellt Herbart in die Mitte die Idee des Wohlwollens oder der Güte. Ein Verhältnis von Wille zu Wille, wobei der fremde Wille nicht als wirklicher in Betracht kommt, sondern nur als vorgestellter, besser: vorausgesetzter, d. h. gedacht als begehrend ein Wohl, sich sträubend gegen ein Übel. Den eigenen Willen auf ihn als Willen beziehen, heißt ihm wohlwollen oder übelwollen. Mit allem Nachdruck drängt Herbart auf eine möglichst reine Auffassung dieses Verhältnisses. Er will es streng gesondert von Sympathie, Mitleid, Mitfreude, welchen das Merkmal der aus sich herausgehenden, dem fremden Willen sich widmenden Gesinnung fehlt; er will es streng gesondert von jedem Urteil über Wert oder Unwert des Willens, auf welchen sich das Wohlwollen richtet. „Güte ist eben darum Güte, weil sie unmittelbar und ohne Motiv dem fremden Willen gut ist.“

Nicht auf dem Verhältnisse eines wirklichen Willens zu einem vorausgesetzten, sondern auf dem Verhältnisse zwischen

zwei wirklichen Willen beruht die Rechtsidee und die Idee der Billigkeit oder Vergeltung. Richten sich zwei verschiedene Willen auf ein Ding, welches beiden gleichmäßig zu dienen imstande ist, so ergibt sich das Verhältnis des Streites, die zufällige Kollision mit einem wirklichen fremden Willen, wegen eines äußeren Gegenstandes; nicht notwendig auf den Willen als solchen gehend, während bei dem Übelwollen die Beziehung auf den fremden Willen als solchen ganz wesentlich ist, aber auch rein in der Gesinnung eingeschlossen bleiben kann. Daher ist das Übelwollen an sich einseitig, hingegen der Streit allemal gegenseitig; auch hört er sogleich auf, wenn einer der Streitenden nachgibt. Der einzelne Streiter kann gefallen durch seine Stärke, Tapferkeit, als Held; über den Streit als solchen ergeht unbedingt und unmittelbar das verwerfende Urteil des Geschmacks: der Streit mißfällt. Dies Urteil enthält eine praktische Weisung, solches Mißfallen zu vermeiden, die für beide Teile gleichlautend ausfällt; die Forderung, eine Regel zu errichten und anzuerkennen, deren Befolgung darauf abzielt, den Streit zu vermeiden. Dies ist die Idee des Rechts.

Es bleibt endlich noch übrig der Fall eines absichtlichen Einwirkens eines Willens auf den andern: nicht bloß eingeschränkt auf den Kreis der Gesinnung, sondern sich äußernd als Wohltat oder Übeltat. Bleibt man bei dem bloßen Gedanken an die Tat als solche stehen, so ergibt sich das unvermeidliche Urteil: die Tat als Störerin des Gleichgewichts mißfällt; die Größe der Tat bestimmt die Größe des Mißfallens, und zwar auf gleiche Weise bei der Wohltat und der Wehetat. Dies Mißfallen weist hin auf die Idee der Vergeltung: Rückgang des gleichen Quantums Wohl oder Wehe von dem Empfänger zum Täter, welcher Rückgang sich als Lohn oder Strafe, und zwar als verdienter Lohn und verdiente Strafe darstellt. Gleichgültig hierbei, um welche Art von Wohl oder Wehe es sich handle; gleichgültig auch, wer vergelte. Dies in der Menschheit seit alter Zeit heimische Gefühl des Mißfallens an der Nichtvergeltung für Wohl- und Wehetaten ist die Basis der letzten unter den praktischen Ideen, welche Herbart die Idee der Billigkeit nennt und welche er bemüht ist, aus ihrer vielfältigen Vermischung, bald mit dem Wohlwollen, bald mit

der Rechtsidee, herauszulösen und in ihrer ganzen, selbständigen ethischen Bedeutung hinzustellen.

Es ist ein gemischter Eindruck, welchen dies System der praktischen Ideen hinterläßt. Wer möchte leugnen, daß sich in ihnen wenigstens ein Teil der Normen spiegelt, nach welchen die Menschheit den Wert von Gesinnungen und Handlungsweisen zu bemessen pflegt? Aber wie wenig vermögen sie in dieser Richtung zu genügen! Sieht man ab von der nur auf das Subjektiv-Formale sich beziehenden Idee der inneren Freiheit, so bleiben Vollkommenheit und Wohlwollen als die beiden einzigen Kategorien übrig, welche eine Aussage über den praktischen Wert des Individuums ermöglichen. Denn die Rechtsidee enthält eine Forderung, die sich in erster Linie gar nicht auf den Einzelnen, sondern auf die Gemeinschaft bezieht, weil ja Gerechtigkeit nur in einer organisierten Gesellschaft Sinn hat und das nämliche ist zum Teil auch bei der Idee der Vergeltung der Fall, die in ihrer Anwendung auf den Einzelnen nicht nur zur sittlichen Pflicht der Dankbarkeit, sondern auch zu der (Pseudo-) Pflicht der Rache führen müßte. Nimmt man aber auch alle fünf Ideen zusammen und bezeichnet sie in einer Weise, die sogleich näher darzustellen sein wird, als konstitutive Elemente des Tugend- und Pflichtbegriffes, so werden diese offenbar ihrem inneren Gehalte nach durch die Begriffe der Autonomie, der Vollkommenheit, des Wohlwollens, der Gerechtigkeit und der billigen Wiedervergeltung nicht vollkommen erschöpft. Nicht ohne Künstlichkeit läßt sich das ganze Gebiet praktischer Normen und Werte unter jene Fünfzahl vereinigen, was namentlich an den aus Herbarts Schule hervorgegangenen Bearbeitungen der Ethik ersichtlich wird.

Noch schwerer wiegt ein anderes Gebrechen, welches notwendig immer fühlbarer werden muß, je mehr der historisch-psychologische Gesichtspunkt den abstrakt-spekulativen in der Ethik verdrängt. Es fehlt dieser Ethik an jedem Organ für die Auffassung der Sittengeschichte, wie für die mit dem Gange der Menschheit parallel laufende Entwicklung der sittlichen Normen und Maßstäbe. Dies Gebrechen, an dem freilich jede intuitive Ethik mehr oder minder krankt, tritt hier mit besonderem Gewicht hervor. Jene praktischen Ideen, die von jeher in der

Menschheit als gestaltende Mächte tätig waren, bleiben, was sie sind; wie sie nicht geworden, so können sie auch nicht zu etwas anderem werden; wie ein ewiges Sternbild leuchten sie in das menschliche Dasein hinein, auch der Ethik Herbarts jenen Charakter absoluter, starrer Stabilität aufdrückend, welcher für die ganze Weltanschauung dieser modernsten Form des Eleatismus so bezeichnend ist. Man kann ohne Zweifel, wie es neuere Arbeiten versucht haben, verhältnismäßig leicht das System der praktischen Ideen als konstante Elemente inmitten der Veränderlichkeit und Mannigfaltigkeit der Sittengeschichte aufzeigen; aber worauf diese Veränderungen und alle jene nicht unter die Ideen einzureihenden Erscheinungen selbst beruhen, in welchem gesetzlichen Zusammenhange mit der sich bildenden Sittlichkeit sie stehen, wodurch die verschiedenen großen Typen sittlicher Wertschätzung, welche uns die Geschichte zeigt, bedingt sind: das vermögen sie so wenig klar zu machen, als sie anderseits eine Anleitung zur Fortbildung der sittlichen Normen enthalten. Rein formalistisch in dem einen Sinne, als nur auf Urteile über Willensverhältnisse sich beziehend, ist Herbarts Ethik im anderen Sinne nicht formal genug: d. h. es fehlt ihr eine grundlegende Formel, in welcher das konstante und variable Element ausgeglichen sind und welche den Ausdruck für das, was immer und überall als sittlich gegolten hat, mit dem Ausdruck dessen vereinigt ist, was als das stets anzustrebende Ziel des Sittlichen die treibende Kraft der sittlichen Entwicklung gebildet hat und immer bilden muß. Eine solche Formel zu gewinnen, ist den neueren Formen des Eudämonismus vorbehalten geblieben.

---

2. Abschnitt

Anwendungen und Ausführungen

1. Tugend und Pflicht

Es gibt, wie die vorausgegangene Ableitung gezeigt hat, eine Mehrzahl von Willensverhältnissen, über deren jedes ein ursprüngliches und selbständiges Urteil ergeht. Mit aller Strenge

dringt Herbart darauf, daß man sich gänzlich des Versuches enthalte, diese Mehrzahl von Urteilen einer Abstraktion zu unterwerfen, wodurch ein scheinbar höheres und gemeinschaftliches Prinzip für sie erkünstelt würde, dem sie unterzuordnen, oder aus dem sie wohl gar abzuleiten wären.[28] Wohl aber lassen sich diese ursprünglichen Ideen zusammenfassen als bestimmend die Sinnesart einer Person. Denkt man diese Person zugleich als Mitglied einer Gesellschaft, so ergibt sich das Ideal des Weisen oder der Begriff der Tugend.[29] Dieser ist also in der Reihe der sittlichen Begriffe nicht der erste, sondern entsteht, indem die Einheit der Person zur Gesamtheit der praktischen Ideen hinzugedacht wird.[30] Die Tugend ist das Reelle zu den Ideen, d. h. die Eigenheit eines Vernunftwesens, vermöge deren es, den praktischen Ideen gemäß, Gegenstand des Beifalls wird. Man kann sie bezeichnen als das Verhältnis zwischen der ganzen Einsicht (der Erzeugung aller praktischen Ideen) und dem ganzen entsprechenden Wollen; dies Verhältnis als reelle Eigenschaft eines Vernunftwesens ist dessen Tugend.[31]

Und hiermit erledigt sich zugleich die Frage nach der Einheit der Tugend und der Mehrzahl der Tugenden.[32] Zum Inhalt des Tugendbegriffes gehört die Gesamtheit der praktischen Ideen: daraus ergeben sich ganz selbständige Veranlassungen für unseren Beifall, mögen dieselben auch an verschiedenen Personen getrennt vorkommen. Wir können dem Sprachgebrauche nicht wehren, welcher die löblichen Seiten der Personen mit den Namen von Tugenden belegt. Anderseits muß festgestellt werden, daß die Tugend nicht eine Summe aus mehreren Stücken ist, deren jedes für sich einen solchen Wert hätte, daß derselbe als Teil des ganzen Wertes der Tugend erschiene. Wohl aber ist die Tugend ein Produkt aus mehreren Faktoren, das heißt: es ist notwendig, in der Tugend ein Mannigfaltiges teils der Einsicht, teils des ihr entsprechenden Wollens zu unterscheiden; auf der Verbindung und dem Verhältnis dieses Mannigfaltigen beruht die Tugend dergestalt, daß, wenn ein Faktor fehlt, das ganze Produkt Null ist.

Ebensowenig wie der Begriff der Tugend kann der Pflichtbegriff Grundgedanke der Ethik sein.

Wo die Ethik vom Pflichtbegriffe ausgeht, da muß sie

Gebote und Verbote verkündigen und bedarf folglich einer unmittelbaren Gewißheit von der Gültigkeit eines ursprünglichen Gebotes. Eine solche kann es nicht geben. Denn Gebieten ist Wollen; und sollte ein Gebot als ein solches ursprüngliche Gültigkeit besitzen, so müßte ein Wollen als solches einen Vorrang vor anderem Wollen haben, das jenem unterworfen werden soll, wie dies bei dem kategorischen Imperativ der Fall ist. Aber hier erhebt sich nur die Frage, welche Autorität dem Gebote und Verbote zugrunde liege; denn der gebietende und der verbotene Wille sind als Willen einander gleich. Wer also nicht das Sollen am Ende auf ein bloßes Müssen zurückzuführen geneigt wäre, das Sittengesetz auf ein Naturgesetz, der fände immer nur an Stelle des Gebieters seinen eigenen Willen.

Darum ist der Pflichtbegriff ein abgeleiteter, der in die eigentliche Grundlage der praktischen Philosophie gar nicht gehört: er entspringt selbst erst aus den Ideen.[33] Die Ideen aber sind nichts als der Ausdruck für ein Urteil, das bei vorkommenden Verhältnissen sich stets auf die gleiche Weise erzeugt. Dies Urteil weiß gar nichts, kennt gar nichts, als nur, was ihm Gefallendes oder Mißfallendes vorgelegt wird. Unvermeidlich, wie durch ein Verhängnis, fällt das Bild des Willens dieser Beurteilung anheim und gilt, was es gelten kann, wie vor ewigen Richtern. Niemand hat die Wahl, ob er es der Beurteilung preisgeben wolle; niemand wird gefragt, ob er die Ideen anerkenne.[34]

Den ästhetischen Urteilen unterwirft sich der Künstler, und daraus entsteht für ihn eine eigene Art des Gewissens, welche ihm Zeugnis gibt von dem Grade der angewandten Sorgfalt in Ausübung der Kunst. Aber wer nicht Künstler ist, bekümmert sich nicht darum; denn aus seinen ästhetischen Urteilen über vorkommende Gegenstände werden keine Vorsätze, daher auch kein Gewissen. Der Künstler selbst klebt nicht an der Kunst; er läßt sie ruhen, oder gibt sie ganz auf: das Wollen aber kann man nicht aufgeben; es ist der Sitz des geistigen Lebens.[35]

Darum üben die praktischen Ideen unvermeidlich eine subjektive Wirkung auf jedes Individuum, wenn auch in

verschiedenen Menschen verschieden. Der schlechte Mensch empfindet das Dasein der Ideen als Vorwurf; der bloß ungebildete als Erhebung, der edlere Mensch als Erquickung und Begeisterung.

In dieser wechselnden Gefühlsbetonung der sittlichen Urteile glaubt Herbart die von Kant vergebens gesuchte Lösung des Rätsels zu besitzen,[36] wie die Vernunft es mache, um praktisch zu werden. Der Geschmack ist das von Kant vergeblich gesuchte Mittelglied zwischen Sinnlichkeit und Vernunft; das reine ästhetische Vorstellen bildet die Brücke zwischen dem sinnlichen Begehren der Triebe und den Imperativen der Pflicht. Der fortgebildete Kantianismus Herbarts reicht dem auf ganz anderer Grundlage erwachsenen Kantianismus Schillers die Hand in der Erkenntnis der hohen Bedeutung des Schönen für das Sittliche. Der Begriff des Sollens ist damit nicht ausgeschlossen, sondern erst wahrhaft begründet. Es liegt nicht an den Geschmacksurteilen selbst, wenn sie als eine Macht gefühlt, wenn sie als Gebote ausgesprochen werden; es liegt an demjenigen, was wider sie auffährt und an ihrer Beharrlichkeit sich stößt und bricht. Demjenigen, dem sich das Gewissen regt, drängt sich das Wissen oder das Bild seines Wollens auf; daher die Notwendigkeit, welche das Wort Pflicht ankündigt. Diese Notwendigkeit geht aller logischen Ausbildung der praktischen Ideen, vollends der Zusammenfassung derselben im Begriff der Tugend voran; und deshalb behauptet der Pflichtbegriff eine solche Priorität, daß man sich veranlaßt fand, auf ihn die Moral zu bauen und ihr den gebietenden Willen als unstreitiges Faktum zugrunde zu legen.[37] Sobald man aber eine Gebundenheit des Willens an den eigenen bindenden Willen nachzuweisen unternimmt, verfehlt man gerade dasjenige, was man sucht: man kommt dabei immer nur auf Naturgesetze, nicht auf ein sittliches Gesetz. Nicht der wirkliche Wille ist gebunden im Sollen, das damit zum Müssen würde, sondern das Bild des Willens ist gebunden im Sollen, gebunden an das eigene Urteil. Alle Autorität des Sollens aber beruht auf den willenlosen ursprünglichen Wertbestimmungen.

2. Der Freiheitsbegriff

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich auch die Stellung Herbarts in der Freiheitsfrage.[38] Man kann sie mit einem Worte durch jenen Grundsatz des Leibniz ausdrücken: Freiheit ist niemals im Willen, der immer durch Motive determiniert sein muß, wenn überhaupt ein Wollen zustande kommen soll, sondern frei im Verhältnis zum Willen ist nur der Intellekt, welcher den Willen nach seinem Werte beurteilt.[39] Dieser Gedanke ist zwar von Kant, Fichte und Schelling in seiner frühesten Periode durchaus nicht in dem Maße verkannt worden, als Herbarts etwas einseitige Polemik gegen die Ethik des kategorischen Imperativs behauptet; aber es kann gleichwohl nicht geleugnet werden, daß Kant durch seinen Begriff des intelligiblen Charakters und Fichte-Schelling durch den Begriff jenes reinen Triebes oder Vernunfttriebes (welcher das, was eigentlich nur Leistung der reflektierenden Intelligenz sein kann, als ursprüngliche Willenstat erscheinen läßt) den eigentlichen Sachverhalt teilweise wieder verwischt haben. Der wahre Grund dieser Mißgriffe liegt für Herbart in der falschen Stellung des Pflichtbegriffes, als Spitze der gesamten Ethik, wodurch man notwendig dazu geführt werde, einen gebietenden Ur- oder Grundwillen als Prinzip des Sittlichen hinzustellen, anstatt der willenlosen ästhetischen Urteile über Willensverhältnisse.[40]

Im Gegensatze zu jedem indeterministischen Freiheitsbegriffe hält Herbart an der strengen kausalen Bedingtheit des Wollens wie alles psychischen Geschehens fest und sucht nur dem gemeinen Mißverstand zu wehren, als ob dadurch das Wollen geleugnet, das Überlegen und Beschließen für Schein und Täuschung, die sittliche Beurteilung für fremde Eingebung erklärt würde; dem Mißverständnis, als könne Selbsttätigkeit nicht mit Notwendigkeit zusammenbestehen, als müsse alles, was selbsttätig ist, imstande sein, sein Gegenteil zu können. Nach psychologischen Gesetzen, also nicht durch eine äußere Gewalt, wogegen die Seele sich leidend verhielte, aber durch die Vorstellungen selbst, in welchen die

Seele lebt und die ja Kräfte und zwar die einzigen Seelenkräfte sind — auf solche Weise kommt alles Wollen, welches selbst nur ein modifiziertes Vorstellen ist, unfehlbar zustande und wirkt es weiter, selbst wiederum neues Wollen teils hervorrufend, teils zurückhaltend und unterdrückend. Wir selbst sind in all unserem Tun und Streben, im Höchsten wie im Geringsten; ja metaphysisch genommen, sind wir in jedem ganz und dies bloß darum, weil gar keine Teilung, Trennung und Entfremdung unseres Wesens von sich selbst möglich ist.

Mehr als dieser Einsicht bedarf es nicht für die sittliche Beurteilung. Sie fragt nicht nach dem, was vorher war und was noch werden wird, nicht nach den Ursachen und Anlässen des Willens. Das alles mag man erkennen und aussprechen; ja man darf sogar wissen, daß der ganze sittliche Zustand des Menschen ein vollständig determiniertes Naturprodukt ist und zu jeder Zeit sein wird: der Tadel verliert dabei nichts an seiner Schärfe, der Beifall nichts an seinem Glanz. Wie das Wollen so ist auch die Beurteilung dieses Wollens unvermeidlich.

Wie diese Beurteilung wirkt, hat die Erörterung des Pflichtbegriffes bereits gezeigt: der Mensch denkt sich frei, wenn er über sich selbst in ruhigen Stunden nachdenkt. Er denkt auch den Andern als frei, welchen er beurteilt, wie nachher Feuerbach hinzugesetzt hat. Er betrachtet die Forderungen sittlicher Einsicht als sein eigentliches Selbst; er unterscheidet davon die durch äußere Gegenstände und wechselnde Umstände aufgeregten Begierden als etwas Fremdes. Daher findet er sich frei, sobald das Fremde sich zurückzieht vor demjenigen Willen, welcher von der Einsicht der unmittelbare Ausdruck ist.[41] Nur im Sinne der Willkür ist es wahr, daß die Jugend freier sei als das Alter, welches die einmal angenommenen Gewöhnungen und Fertigkeiten in sich anhäuft. Umgekehrt aber muß man sagen, daß der Mensch freier wird, wenn er fertiger wird und seine Absichten, durch die sittlichen Ideen geleitet, immer bestimmter ihre Gegenstände hervorheben und von Fremdartigem abscheiden. In diesem Sinne kann man nur sagen: der Mensch wird frei, wenn er sich frei macht. Determiniert also ist jeder ausgebildete Charakter

gerade durch seine Aktivität, welche mit gutem Recht Freiheit heißt. Während nun im moralischen Charakter diese Aktivität sich in tugendhafter Selbstregierung dartut, fehlt doch sehr viel daran, daß alle Selbstregierung jedes ausgebildeten Charakters moralisch wäre; denn es gehören hierher alle Anstrengungen der Tapferkeit und Klugheit, dergleichen auch bei großen Verbrechern vorkommen können. Und es zeigt sich auch hier wieder, was schon bei Betrachtung der praktischen Ideen hervorgehoben wurde, daß die Idee der Freiheit, wie sie im wirklichen Menschen niemals vollkommen realisiert ist, so auch keineswegs dazu taugt, ganz und ausschließend zu bestimmen, worin denn das Wesen der Sittlichkeit bestehe.[42]

Dies nun zu bewirken, daß die Ideen hervortreten und durch die Beurteilung des vorliegenden Willens ihre veredelnde Kraft ausüben, vor allem, daß Empfänglichkeit für diese Wirkung vorhanden sei, ist nicht mehr Sache der Ethik, sondern einer auf richtige Psychologie gegründeten Pädagogik,[43] welche wiederum durch den psychologischen Determinismus nicht ausgeschlossen wird, sondern diesen vielmehr zu ihrer Voraussetzung hat. Wer in der Zukunft etwas ausrichten will, der muß den Willen kennen und die Mittel, durch welche er bewegt werden kann. Der Vorwurf, welcher so oft von Verfechtern der Willensfreiheit gegen den Determinismus gerichtet wird: er lasse uns nur die Hände in den Schoß legen, weil alles schon bestimmt sei und wir es doch nicht ändern könnten — dieser Vorwurf geht vielmehr auf jene Freiheitslehre zurück, unter deren Voraussetzung alle moralische Erziehung als durchaus unmöglich, ja das Unternehmen einer solchen als töricht erscheinen muß.[44]

Und so bezeichnet Herbart auch jene kant-fichtesche Forderung eines absoluten Anfangens im Sittlichen als einen Mißgriff, nur der politischen Verkehrtheit vergleichbar, die Vergangenheit als hinter uns abgebrochen anzusehen. So wenig irgend ein Staat in einem bestimmten Augenblicke von vorne zu existieren anfangen kann, so gewiß alle politischen Ereignisse nur Fortsetzungen dessen sind, was an geselligem Streben schon vorhanden war, so gewiß ist alles, was auf sittlichem

Gebiete geschieht, nur Förderung oder Rückbildung der bereits vorhandenen Sittlichkeit. Auch hier wieder kommt nur die oft betonte Grundverschiedenheit zwischen Herbart und Fichte zu Wort, die nicht bloß verschiedener Temperamentsanlage entstammt, sondern zwei in aller Erfahrung nebeneinander gegebene Wahrheiten und nach Zeitverhältnissen wechselnde Bedürfnisse ausdrückt.

3. Ethik und Religion

Das Verhältnis der Ethik Herbarts zur Religion[45] wird durch zwei Tatsachen bezeichnet: das überaus innige religiöse Gefühl des Mannes und seine warme Anhänglichkeit an den Glaubensgehalt des Christentums auf der einen Seite; seine entschiedene, oft und nachdrücklich ausgesprochene Abneigung gegen jeden Versuch, Glaubenssätze zum Gegenstande philosophischer Spekulation zu machen oder irgendwie in Erkenntnisse umzuwandeln, auf der anderen Seite. Sein Streben geht durchaus auf reinlichste und schärfste Sonderung der Gebiete. Kein schärferer Gegensatz kann darum gedacht werden, als er in diesem Punkte zwischen Herbart und jenen Versuchen philosophischer Rekonstruktion der Kirchenlehre besteht, welche oben geschildert worden sind. Will man Herbarts Meinung kennen, so braucht man jene Sätze Baaders über das Dogma als Erkenntnismittel, jene Bemerkungen Schellings über die Gegenstände des Glaubens als höchste Zielpunkte der Philosophie, jene Bezeichnung der Religion durch Hegel als ein noch nicht zur vollen begrifflichen Klarheit gelangtes absolutes Wissen, endlich jene Ableitung des Ethischen aus dem Begriffe des absoluten Wesens bei Krause, nur auf den Kopf zu stellen. Von den Dingen, welche den Gegenstand des religiösen Glaubens ausmachen, gibt es kein Wissen; und soweit etwa die Versuche metaphysischer Spekulation reichen, ein solches Wissen zu erringen, bleibt dasselbe seiner Natur nach viel zu unbestimmt und schwankend, um diejenigen Überzeugungen sicher zu begründen, auf deren zweifelloser Festigkeit das praktische Leben ruhen muß.

Mit vollstem Nachdruck bekennt sich Herbart zu der

Überzeugung, an welcher eigentlich alle Versuche der neueren Philosophie, der Ethik eine von der Theologie unabhängige Stellung zu erringen, gewurzelt haben: daß die Ethik auf den Gottesbegriff begründen, Gottähnlichkeit als Moralprinzip verkünden, sich im Kreise drehen heiße. Denkt man Heiligkeit, Vollkommenheit, Güte, Gerechtigkeit und Vergeltung im höchsten Wesen vereinigt, so zeichnet man ja nichts anderes als mit Hilfe der praktischen Ideen ein Ideal der Tugend: d. h. man faßt im Begriffe der Gottheit die nämlichen Ideen zusammen, welche der Sittenlehre das Dasein gaben.[46] Nicht die praktischen Ideen bedürfen der Beziehung auf die Gottheit, d. h. der ästhetischen Zusammenfassung in einer idealen Persönlichkeit, um verständlich zu werden; wohl aber bedarf das, was man oft Religion nennt, gereinigter praktischer Begriffe, um ethisch zu werden.[47]

Nicht minder nachdrücklich verteidigt Herbart den anderen Satz, daß der Gottesbegriff nur dann seine ethische Würde und Reinheit behalten, nur dann für die Ethik etwas bedeuten könne, wenn er außerhalb aller Beziehung zu Welt und Welterkennen gedacht wird. Die Gesetze, welche das Geschehen in der Welt beherrschen, haben mit den Musterbegriffen, welche wir in der Gottesidee vereinigt denken, nichts zu tun: zwischen beiden besteht ein unlösbarer Widerspruch. Schon rein logisch gesprochen, kann nur ein außerweltliches Wesen einer Forderung genügen, die im Begriffe der Gottheit doch niemand wird missen wollen: der Güte nämlich, die bei einem mit der Welt identischen Urwesen notwendig verschwindet.[48] In der Natur steht überall das Böse neben dem Guten, nicht als Negation oder Nicht-Sein, sondern als eine ungeheure, positive Macht; und darum könnte aus der reinen Naturbetrachtung ebensowohl ein Pan-Satanismus wie ein Pan-Theismus entwickelt werden. Aber hier wiederholt sich nun das Schauspiel, welches schon das menschliche Leben dargeboten hat. Wie hier die praktischen Musterbegriffe ihre Gültigkeit als Ideen behaupteten, gleichgültig, ob sich irgendwo eine entsprechende Wirklichkeit würde aufzeigen lassen, so steht die Verkörperung dieser Ideen im Gottesbegriffe dem Welterkennen gegenüber, wie groß auch die Kluft sein mag,

welche sie von dem wirklichen Geschehen in der uns gegebenen Welt scheidet. Die Gottesidee ruht auf sich selber: auf ihrer inneren Schönheit, ihrer praktischen Wahrheit. Beweise braucht der Glaube an sie nicht; diese würden ihn nicht schaffen, wenn sie auch gefunden würden. Das Bewiesene steht schon fest vor dem Beweise; eigentliche Beweise sind darum hier ein so offenbarer Luxus, wie in der Mathematik etwa für die Theorie der Parallelen;[49] nur um Bestätigung kann es sich handeln und diese glaubt Herbart in der Teleologie gegeben.

Das ist ein Standpunkt, welcher bei früheren Denkern, wie Hume, und wiederum bei späteren, wie Feuerbach, Comte, Mill, zu völliger Beseitigung der Religion und Reduktion derselben auf das sittliche Ideal geführt hat. Anders bei Herbart. Auf die Ergänzung unseres in bezug auf die höchsten Fragen dürftigen Wissens durch Glauben hat er niemals Verzicht geleistet: diese Ergänzung gehört gleichmäßig zur Güterlehre, zur Pflichtenlehre und zur Tugendlehre, weil keine Lehre in der Welt imstande ist, den Menschen vor Leiden, vor Übertretungen und vor innerem Verderben zu sichern. In diesem Sinne leistet die Religion der Ethik unschätzbare Dienste. „Sie vermindert das Gewicht der einzelnen Handlungen des Menschen, von deren Folgen wir nur ein sehr unvollständiges Wissen besitzen, indem sie eine höhere Ordnung der Dinge zeigt: die Ordnung der Vorsehung, welche unter menschlichen Fehltritten und Mißgriffen dennoch das Gute fördert und unserer guten Werke nicht bedarf, um ihre Zwecke zu erreichen. Sie stellt allem falschen Heroismus das Ideal eines göttlichen Leidens gegenüber, welches aus Dulden und Wirken dergestalt zusammengesetzt ist, daß jede menschliche Tugend, damit verglichen, eine ohnmächtige Überspannung sein würde. Hierdurch demütigt sie nicht nur den Tugendhaften, sondern beschämt auch die Sünde in ihrem Innersten, indem sie dem lüsternen Eigennutz die Aufopferung, dem Groll die Liebe zeigt.“[50]

Diese Haltung Herbarts ist aus seinen Voraussetzungen durchaus verständlich. Wer kein Gesetz fortschreitender Entwicklung innerhalb der Menschheit zu erkennen vermag, sondern nur eine wiederkehrende Gleichmäßigkeit psychischen

Geschehens; wer ebensowenig mit kraftvoll bauender Hand in das Leben der Menschheit einzugreifen oder andere dazu aufzuregen gewillt ist; wer zwar nicht an den unveräußerlichen Rechten der Vernunft und der nie zu tilgenden Würde ihrer Forderungen zweifelt, wohl aber an ihrer welterlösenden Kraft im Kampfe gegen Zufall, Irrtum und bösen Willen: der muß die ideale Ergänzung und Auflösung zu den Widersprüchen des gegebenen Daseins, an welcher der Evolutionist und der Reformator, jeder auf seine Weise, sich begeistern und aufrichten, in einer Region des Glaubens suchen, welche mit jenen anderen Zukunftsgedanken die Unerfahrbarkeit gemein hat und schließlich auch hier nichts anderes ist, als die Vorausnahme der letzten Zwecke des Willens in der Vorstellung.

Daß Herbarts wissenschaftliche Weltanschauung und insbesondere seine Metaphysik für diese Gottheit und ihre Wirksamkeit innerhalb der Welt eigentlich keinen Raum übrig lassen und somit bei ihm Denken und Glauben in ganz unvermitteltem Dualismus nebeneinander stehen, ist ihm von gegnerischer Seite, namentlich von der hegelianisierenden Religionsphilosophie und nicht minder von der katholischen Kritik mit Schärfe vorgeworfen worden.[51] Aber nur in dem spekulativen Deutschland konnte ein Standpunkt Entrüstung erregen, den das praktischere England seit hundert Jahren als eine bequeme und wertvolle Ausgleichsformel kennt und schätzt. Denn es läßt sich nicht leugnen, daß derselbe gewisse Vorteile bietet und darum, trotz des Widerspruches der offiziellen Theologie, welche es nach Allgenugsamkeit und der Würde einer „Weltanschauung" gelüstet, vielfach, namentlich in Laienkreisen, willkommen geheißen wurde. Motive von entgegengesetzten Seiten wirkten zusammen, um Mißtrauen gegen jene spekulative Richtung und die von ihr verheißene Verwandlung des Glaubensinhalts in Wissenschaft zu erwecken. Der Kirche und den eigentlich frommen Naturen schien sie mit allzu verwegener Hand den Schleier vor dem Allerheiligsten zu lüften und gerade den spezifisch religiösen Gehalt des Glaubens zu gefährden; der Rationalismus sah mit Schrecken das alte Dogma in der Vermummung als philosophische Wissenschaft Gebiete zurückerobern, von denen man es längst verdrängt glaubte und

klagte dieselbe Richtung als Werkzeug einer heillosen Reaktion an, welche von der anderen Seite als die bedenklichste Ausgeburt des Fortschritts gebrandmarkt wurde. Nur wenige Naturen haben die Kraft, angesichts der düsteren Schatten dieses Weltbildes, auf jeden anderen Glauben zu verzichten, als den an die Macht und Majestät der Menschheit und der in ihr sich gestaltenden Vernunft — mehr Schwärmer vielleicht als jene Gläubigen und doch sicherlich aus jener Stimmung der Resignation, aus jenem für viele so beängstigenden Gedanken des Alleinseins der Menschheit mit sich selbst, dieselbe Kraft der Begeisterung schöpfend. Schwer trennt sich der Mensch von den alten Heiligtümern. Aber wie einst Epikur die leeren Räume zwischen seinen Welten mit der seligen Pracht des alten Olymp bevölkerte, so bietet auch die entgötterte Welt unserer Wissenschaft noch Lücken genug, welche gläubiger Sinn mit Bildern höherer Wirklichkeit erfüllen mag, und die Schmerzen und Nöte dieses von seinem Zenith noch so weit entfernten Daseins sorgen dafür, daß das Bedürfnis nach solcher Erfüllung rege bleibt.

VII. Kapitel

Die Ethik des Pessimismus

Schopenhauer

1. Abschnitt

Die Grundgedanken

1. Zur allgemeinen Charakteristik

Inmitten des großen Chores des deutschen Idealismus erscheint Schopenhauer[1] als der Geist der Verneinung; freilich durch diese Verneinung allenthalben auf entsprechende Bejahung bezogen. Wie mannigfach die symbolischen Beziehungen und verwandtschaftlichen Züge sein mögen, welche eine heute herrschende naturwissenschaftliche Weltansicht in ihm entdecken mag: die innersten Motive seines Philosophierens und die Abstammung seiner Materialien wird nur derjenige richtig zu würdigen wissen, welcher ihn im Zusammenhange mit der Gesamtentwicklung der deutschen Spekulation nach Kant betrachtet. Nur der Dilettantismus, Schopenhauers eigene Versicherungen zu leichtgläubig für bare Münze nehmend, pflegt ihn als eine aus dieser Entwicklung völlig herausgerückte und wie in einsamer Größe sie überschauende Denkergestalt zu preisen. Aber auch demjenigen, welchem diese Illusion geschwunden, bietet er des Originellen genug. Halten wir uns an das der gegenwärtigen Betrachtung zunächst Liegende, so waren uns innerhalb des deutschen Idealismus zwei Richtungen

entgegengetreten, die man wohl als eine radikale und konservative einander gegenüberstellen kann: ein Idealismus der Tat und ein Idealismus der Beschauung; Kant, Fichte, der junge Schelling, in gewissem Sinne Krause, auf Seite der Aktion; der spätere Schelling, Hegel, Herbart, auf Seite der Reflexion. Schleiermachers Ethik kann man gewissermaßen als einen mittleren Durchgangspunkt zwischen beiden betrachten. Schopenhauers Philosophie vereinigt in sich das Negative beider Richtungen: mit den Idealisten der Tat teilt er die Verurteilung des Gegebenen; mit den Idealisten der Beschauung den Zweifel an der Möglichkeit eines zu Schaffenden. Für ihn wie für sie ist die Philosophie nur das klare Weltauge, welches die Dinge spiegelt; aber wenn jene Idealisten in allem Wirklichen das Vernünftige gesehen hatten, so starrt Schopenhauer aus allem, was da ist, nur die grause Unvernunft entgegen. Für ihn wie für die Idealisten der Tat ist diese Welt nicht das, was sie sein soll: beider Ethik verlangt Weltüberwindung; aber diese Überwindung der Welt ist bei jenen Gestaltung, Verklärung, Durchgeistigung, bei Schopenhauer Vernichtung.

So gewährt Schopenhauers Ethik[2] einen durchaus widerspruchsvollen Eindruck. Im höchsten Grade besitzt sie den Vorzug einer durchsichtig klaren, mit den Schwierigkeiten spielenden Darstellung, wodurch Schopenhauers Sophismen sich bei so Vielen als unwiderlegbare Wahrheiten einzuschmeicheln wissen. Aber sobald man seine Behandlung näher prüft, verflüchtigt sich der schöne Schein und läßt auch hier, wie an anderen Punkten des Systems, ein Gemisch von einzelnen überraschend tiefen Einblicken und seltsamen Fehlgriffen zurück. Seine Kritik der Kantschen Ethik ist ohne Zweifel tief eingreifend und ebenso scharfsinnig wie fruchtbar; aber als Schopenhauer dieselbe schrieb, war die wissenschaftliche Berechtigung des Kantschen Standpunktes bereits durch Herbart und Beneke untersucht und seine Einseitigkeit an wichtigen Punkten ergänzt worden. Seine Bekämpfung des falschen Begriffes der Willensfreiheit und der Nachweis von dem unaufheblichen Zusammenhang aller wirklichen Willensakte mit unserem geistigen Wesen, unserem Charakter, ist vielleicht das klarste, was über diese schwierige Materie je geschrieben worden ist; aber die kaum gewonnene

Einsicht wird in ihrer möglichen Anwendung auf die Ethik völlig verdorben durch Aufnahme der Freiheitslehre Kants und ihrer Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter, welche Schopenhauer als das eigentliche Kleinod der Kantschen Ethik preist. Die Begriffsbestimmung des Sittlichen engt, indem sie Kants Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in all' ihrer Schroffheit akzeptiert und alles Streben nach eigener Vervollkommnung dem Egoismus zuweist, das Gebiet des Sittlichen in höchster Einseitigkeit auf die Äußerungen des Mitleids ein. An Stelle einer Psychologie und Pädagogik des Sittlichen erhalten wir Metaphysik: denn jener bekannten Einseitigkeit des Aufklärungszeitalters, daß durch Erziehung alles aus den Menschen zu machen sei, stellt Schopenhauer das Axiom von der absoluten Unveränderlichkeit des empirischen Charakters und der völligen Unkräftigkeit der Vernunft im Bereiche des Sittlichen gegenüber — einer wenigstens in der Anwendung fruchtbaren Einseitigkeit eine andere, die notwendig in mürrischem Quietismus endet. Dies wunderliche Gebäude wird schließlich gekrönt von der Erklärung, daß diese ganze auf dem Prinzip des Mitleids beruhende Moral nur zum Hausgebrauch da sei, nur eine Moral des gewöhnlichen Menschen, über welche sich auf einem wesentlich verschiedenen und nicht anders denn mystisch zu nennenden Prinzip die höhere Moral der Askese, die Moral des Heiligen, des sich selbst verneinenden Willens, erhebt.

2. Das Mitleid als Moralprinzip

Wir gehen zum Zwecke einer genauen Darstellung von Schopenhauers grundlegenden Begriffsbestimmungen aus.[3]

Alle menschlichen Handlungen sind durch Motive bedingt, alle Motive beziehen sich auf Wohl und Wehe. Das Wohl oder Wehe aber, welches jeder Handlung oder Unterlassung als letzter Zweck zugrunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst oder eines andern, bei der Handlung passiv Beteiligten. Alle Handlungen nun, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, sei dieser Erfolg auch noch so entfernt, noch so verschleiert, scheidet Schopen-

hauer als egoistische aus der Betrachtung des Sittlichen aus.[4] Egoismus (im weitesten Sinne) und moralischer Wert einer Handlung haben schlechterdings nichts miteinander zu tun. Vielmehr ist Abwesenheit aller egoistischen Motivation gerade das Kriterium einer Handlung von moralischem Wert; und diese Abwesenheit kann als wirklich nur dadurch erwiesen werden, daß der letzte Beweggrund zu dieser Handlung ausschließlich im Wohl und Wehe eines dabei passiv beteiligten Andern liegt. Diese Art der Motivation setzt aber voraus, daß ich auf irgend eine Weise mit einem andern identifiziert sei, d. h. daß ich bei seinem Wehe mit leide, sein Wehe fühle, wie sonst nur das meine. Dieses Phänomen des Mitleids ist die einzige echte Erscheinungsform des Sittlichen; nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie sittlichen Wert.[5] Daß Schopenhauer diese unmittelbare Teilnahme am Andern auf sein Leiden beschränkt, Schmerz und Bedürfnis überhaupt als das Positive, das unmittelbar Empfundene bezeichnet,[6] ist die Konsequenz seiner pessimistischen Auffassung des Lebens und Lebenswertes, wird aber für die weitere Entwicklung seiner Gedanken bedeutungsvoll, weil die quietistische Spitze seiner Ethik auf dieser Grundlage ruht.

Das Mitleid also wird von Schopenhauer als ethisches Urphänomen in Anspruch genommen: als eine wesentliche Tatsache des menschlichen Bewußtseins, die, unabhängig von Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Erziehung und Bildung, ursprünglich und unmittelbar in der menschlichen Natur selbst liegt und an welche, als an etwas in jedem Menschen notwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appelliert wird.[7]

Nun gibt es aber zwei deutlich getrennte Grade, in welchen das Leiden des Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Tun oder Lassen bestimmen kann. Einen ersten, negativen, wobei das Mitleid, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, ausgedrückt in dem Grundsatze: „Neminem laede!" und einen höheren oder positiven, wo das Mitleid mich zu tätiger Hilfe antreibt, ausgedrückt in dem Zusatze: „Imo omnes quantum potes juva!" Beide zusammen enthalten das Prinzip oder den obersten Grundsatz aller Ethik, die allgemeingültigste

Anweisung zur Sittlichkeit überhaupt; richtiger gesagt, da die Ethik keine imperative Form haben darf, die Art des Handelns, welcher allgemein moralischer Wert zuerkannt wird.[8] Wie der ersten Formel die Gerechtigkeit in ihrem rein ethischen, von aller egoistischen Beimischung freien Sinne entstammt, so der andern die Menschenliebe, deren Ursprung aus dem Mitleid Schopenhauer ausführlich nachzuweisen unternimmt.[9]

Auch hier ist seine pessimistische Grundansicht vom Leben bestimmend. Denn an und für sich greift die Formel, in welcher Schopenhauer die Tendenz der Menschenliebe ausdrückt, über die Region des Mitleids hinaus. Sie stützt sich keineswegs auf die Voraussetzung, daß derjenige, welchem wir unsere Förderung angedeihen lassen, schon wirklich elend sein müsse, sondern sie enthält ganz allgemein das Gebot, unsere Mitmenschen auf eine höhere Stufe des Wohlseins zu erheben.[10] Wenn aber freilich dem Leben im ganzen das Leiden wesentlich und jede Befriedigung nur ein hinweggenommener Schmerz, kein gebrachtes positives Gut ist, so kann alles, was wir für Andere tun, immer nur Linderung ihrer Leiden bezwecken und das Motiv solchen Handelns muß Erkenntnis des fremden Leidens sein.

Die zerstörerischen Konsequenzen dieser Auffassung werden weiterhin sogleich sichtbar werden; zunächst ist wohl das unleugbare Verdienst hervorzuheben, welches sich Schopenhauer durch diese seine Auffassung der Gerechtigkeit in ihrem rein ethischen Sinne erworben hat. Die im 17. und 18. Jahrhundert vorherrschenden Theorien emotionalen Charakters (von den reinen Rationalisten können wir hier absehen) pflegten an Recht und Gerechtigkeit überwiegend nur das Konventionelle, Gemachte, also den wohlverstandenen Egoismus zu erkennen, wofür wir an Hume ein klassisches Beispiel haben. Schopenhauer ist für dieses Verhältnis nicht blind; denn seine eigene übrigens durchaus auf Fichte beruhende Rechtslehre[11] erkennt im Staatsvertrage und den Gesetzen nur leicht ersonnene und allmählich vervollkommnete Mittel gegen die nachteiligen Folgen des Egoismus, welche aus der Vielheit egoistischer Individuen ihnen wechselseitig erwachsen; beide beruhen auf der Voraussetzung, daß reine Moralität, d. h. Rechthandeln aus ethischen Gründen, nicht zu erwarten sei, weil Gesetz und Staat ja sonst überflüssig

wären. Wenn der Staat seinen Zweck vollkommen erreicht, wird er dieselbe Erscheinung hervorbringen, wie wenn vollkommene Gerechtigkeit der Gesinnung allgemein herrschte; aber das innere Wesen und der Ursprung beider Erscheinungen wird gerade umgekehrt sein. Im letzteren Falle wäre es dies, daß niemand Unrecht tun wollte; im ersteren, daß niemand Unrecht leiden wollte und die gehörigen Mittel zu diesem Zwecke vollkommen angewandt wären. Nur dieses Negative, welches eben das Recht ist, nicht das Positive, nämlich die Menschenliebe, läßt sich erzwingen: der Staat hat auch keineswegs den törichten Plan, die Neigung zum Unrechttun, die böse Gesinnung zu vertilgen, sondern bloß jedem möglichen Motiv zur Ausübung eines Unrechts immer ein überwiegendes Motiv zur Unterlassung desselben in der unausbleiblichen Strafe zur Seite zu stellen.

Von dieser Anschauung aus polemisiert Schopenhauer[12] ebensosehr gegen den Versuch Kants, die Errichtung des Staates aus dem kategorischen Imperativ als eine moralische Pflicht abzuleiten, wie gegen den „sonderbaren Irrtum" (Hegels), der Staat sei die Bedingung der Freiheit im ethischen Sinne und dadurch der Moralität: wobei im Hintergrunde der jesuitische Zweck lauere, die persönliche Freiheit und individuelle Entwicklung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer chinesischen Staats- und Religionsmaschine zu machen, der Weg, auf welchem man weiland zu Inquisitionen, Autos da Fé und Religionskriegen gelangt sei.

Auch hier freilich verfällt Schopenhauer, um die Einseitigkeit der Aufklärer zu vermeiden, in eine andere der Mystiker. Kraftvoll und schön empfunden ist es, wenn er jener bloß auf gegenseitiger Berechnung und Einschränkung egoistischer Einzelwillen beruhenden Legalität die freie Gerechtigkeit des Herzens und der Gesinnung als allein ethisch wertvoll gegenüberstellt; aber nur dem verbissenen Pessimisten, der auf alle positiven Güter geordneter und harmonischer Lebensgestaltung verzichtet hat, konnte es einfallen, die tiefe Weisheit des schon von Aristoteles der Ethik zugrunde gelegten und von Hegel nur herübergenommenen Satzes zu verkennen, daß die sittliche Vollendung des Einzelnen nur im Staate möglich sei, d. h. auf dem gefesteten Grunde einer äußeren Rechtsordnung,

welche die rohen Naturgewalten der menschlichen Triebe eindämmt und so den zarteren und edleren Regungen Raum zur Entfaltung schafft. Wie viel richtiger und gerundeter hat der von Schopenhauer oft geschmähte und bei dieser Gelegenheit nicht genannte Fichte das wahre Verhältnis zwischen Staat und Sittlichkeit darzustellen gewußt! Wer freilich in der Askese den Gipfelpunkt menschlichen Daseins erblickt, braucht die Notwendigkeit dieser ethisch-pädagogischen Wirksamkeit des Staates nicht zuzugeben: der Büßer, der Säulenheilige, überhaupt wer nichts mehr will, weder für sich noch für andere, der findet auch inmitten des Chaos und der allgemeinen Auflösung aller menschlichen Verhältnisse, ja in solchen Zuständen vielmehr erst recht, Gelegenheit zur Abtötung und Selbstpeinigung und seine Sittlichkeit wird in der Tat auch der vollkommenste Staat ebensowenig fördern als gebrauchen können.

3. Die Askese

Wir sind von diesen scheinbar abschweifenden Bemerkungen unmittelbar zu dem eigentlichen Kulminationspunkte der Ethik Schopenhauers geführt worden. Weder Gerechtigkeit noch Menschenliebe, die beiden bisher betrachteten Äußerungen der ethischen Grundkraft des Mitleids, bezeichnen den Abschluß der sittlichen Entwicklung.[13] Beide beruhen auf einem Innewerden der Einheit aller Menschen und Wesen; wo aber diese unmittelbare Erkenntnis in hohem Grade der Deutlichkeit vorhanden ist, wird sie alsbald einen noch weiter gehenden Einfluß auf den Willen zeigen. Wohl und Wehe aller Wesen empfindet ein solcher wie sein eigenes: und da diese Welt ein Übermaß von Schmerzen darbietet, da er sie in stetem Vergehen, nichtigem Streben und beständigem Leiden begriffen und sich außerstande sieht, diese Leiden zu lindern, so wendet sich sein Wille nunmehr schaudernd vom Leben gänzlich ab. Wenn für den noch im Egoismus Befangenen die einzelnen Dinge und ihr Verhältnis zu seiner Person zu immer erneuten Motiven seines Wollens werden, so wird dagegen diese Erkenntnis des Wesens der Dinge zum Quietiv alles und jedes Wollens; sie bewirkt einen Abscheu vor dem Willen zum Leben, die Verneinung desselben.

Das Phänomen, wodurch diese Umwandlung sich kund gibt, ist die Askese, bis zur völligen Ertötung aller natürlichen Triebe, bis zur völligen Vernichtung alles Wollens. In ihr erblickt Schopenhauers Philosophie mit den Indiern und dem christlichen Mystizismus die Krone und Vollendung des Sittlichen, die wichtigste und bedeutsamste Erscheinung, welche die Menschheit aufweisen kann. Der wahre und größte Held ist nicht der Eroberer, sondern der Überwinder der Welt.[14]

Nirgends zeigt sich so wie hier sowohl die innere Gemeinschaft Schopenhauers mit Fichte als die Schärfe seines Gegensatzes zu ihm. Hier wie dort baut sich ein titanischer, grundlos freier Wille die Welt und entzündet in ihr die Leuchte des Bewußtseins. Bei Fichte, um Stoff und Gegenstand zu haben für den unendlichen Tatendrang, der ihn beseelt, und diese Welt zu gestalten nach seinem Bilde, nach Vernunftideen, zu einem logischen und sittlichen Kunstwerk. Bei Schopenhauer, um sich schaudernd selbst ins Gesicht zu sehen, den Wahnsinn seines selbstmörderischen Daseinsdranges und mit ihm den einzigen Weg zu erkennen, welcher zur Vernünftigkeit der Welt führt: sie wieder ins Nichts zurückzuschleudern. Für beide ist der Satz wahr: Die Welt soll mir werden, was mir mein Leib ist; für Fichte Ausdruck und Träger der Vernunft, für Schopenhauer ein Nichts, ein Schatten, ein ausgeträumter Traum.

---

2. Abschnitt

Zur Erläuterung und Kritik

1. Die Beschränkung des Sittlichen auf das Mitleid

Was an den vorstehenden Begriffsbestimmungen in erster Linie auffällt, ist die absolute Scheidung von Sittlichkeit und Glückseligkeit, der Versuch einer gänzlichen Ablösung des Sittlichen vom Egoismus und Einschränkung seines Begriffes auf Handlungen aus Mitleid. Wie Kant von dem Sittlichen das völlige Freisein vom Sinnlich-Empirischen, d. h. von

Neigungen, Gefühlen und Trieben verlangt hatte, so fordert Schopenhauer die völlige Reinigung von aller und jeder Beziehung auf das Selbst; wenn bei manchen der englischen und französischen Denker des 17. und 18. Jahrhunderts auch die Hingebung des Opfers nur wie eine Art ausgesuchter Feinschmeckerei der Selbstliebe erschien, so will Schopenhauer nur da vom Sittlichen reden, wo wir auch durch die stärkste Vergrößerung keine Spur von Egoismus wahrnehmen können.

Ist dies überhaupt denkbar, wenn Mitleid die alleinige Quelle des Sittlichen sein soll? Liegt nicht in dem Mitempfinden fremden Leides, das ich wie mein eigenes fühle, ein pathologisches Element, welches es unmöglich macht, die zur Linderung des Andern ergriffenen Maßregeln von solchen zu unterscheiden, durch welche ich mir meine unangenehmen Gefühle vom Halse schaffen will?[15] Wie viel leichter hat es doch die von Schopenhauer so bitter geschmähte „Sklavenmoral" der Pflicht, der Achtung vor der sittlichen Norm, der reinen idealen Wertschätzung, Handlungen der Menschenliebe ohne jede Beimengung von Egoismus zu verrichten!

Nur eine Konsequenz dieser Auffassung Schopenhauers ist dann seine Polemik gegen die Annahme von Pflichten gegen uns selbst. Unter Berufung auf den Satz Kants: „Was jeder unvermeidlich schon von selbst will, gehört nicht unter den Begriff der Pflicht" — überweist Schopenhauer alle Handlungen, deren Ziel unser eigenes Selbst ist, dem Egoismus. „Da das, was ich tue, allemal das ist, was ich will, so geschieht mir von mir selbst auch stets nur, was ich will, folglich nie Unrecht"[16] — eine Auffassung, durch welche alle jene schmerzlichen Konflikte peinlicher Selbstentzweiung, bitterer Selbstanklage, an denen das Leben so reich ist, einfach unverständlich werden.

Jenes große Problem, welches seit den Anfängen der ethischen Spekulation die ernstesten Geister aller Zeiten beschäftigt hatte, die Frage, wie das Sittliche und der Glückseligkeitstrieb miteinander zu vereinigen seien, wird so auf einen Streich gelöst, vielmehr aus der Welt geschafft. Aber um welchen Preis! Die gesamte Ethik der Alten mit einziger Ausnahme Platons wird als eudämonistisch abgewiesen. Auch den Neueren (Kant

inbegriffen) soll die Tugend nur Mittel zum Zweck sein; nur Veden und Christentum dringen auf das Sittliche selbst.[17] Mit noch größerer Befangenheit als Kant setzt sich Schopenhauer in Gegensatz zu der gesamten vorausgegangenen Entwicklung.[18] Aber gleich dieser Anfang muß uns bedenklich machen. Die Frage „Was ist sittlich?“ kann doch zunächst nur auf empirischer Grundlage gelöst werden, d. h. durch prüfende Beobachtung dessen, was den Menschen aller Zeiten für sittlich gegolten. Hält man aber diese Umschau, so wird sich wohl unzweifelhaft ergeben, erstens, daß die Menschen stets noch andere Dinge für sittlich gehalten haben als das Mitleid, und zweitens, daß die sittliche Qualität des Mitleids doch wahrhaftig von Schopenhauer nicht zuerst entdeckt und bemerkt worden ist.

Kaum die ausschweifendsten Richtungen christlicher und buddhistischer Askese haben die Selbstentäußerung des Mitleids als den alleinigen Kern des Sittlichen zu proklamieren gewagt; seit Menschen zusammen leben und handeln, haben sie erkannt, daß nicht bloß das Mitfühlen fremden Leides ihren Verbänden zugute komme, sondern jede wertvoll-tüchtige Eigenschaft, die einer der Genossen an sich ausbildete.

Niemals sind Anstrengungen zu sittlicher Selbstzucht, Steigerung der natürlichen Fähigkeiten, harmonischer Rundung des Charakters, als egoistisch vom Bereiche des Sittlichen ausgeschlossen worden; stets hat die Menschheit an ihren Gliedern Eigenschaften dieser Art gebilligt und durch Erziehung zu entwickeln gesucht. Diese Eigenschaften fördern das Wohl ihres Trägers, ohne Zweifel: aber sie sind zugleich ein Gut für die Menschen, welche mit ihm in Berührung kommen, und eine Bürgschaft gedeihlichen Zusammenlebens; die Möglichkeit ihrer Ausbildung beruht sicherlich auf der allgemeinen Empfänglichkeit des Willens für Motive der Lust und Unlust: aber wie mühsam müssen sie oft dem natürlichen Egoismus abgerungen werden; wie seltsam heißt es den Gegensatz zwischen Vernunftforderungen und natürlichen Trieben verkennen, wenn man die höchsten idealen Maßstäbe, die der Einzelne für sich ausbildet, das reifste Ergebnis eigener Reflexion und stetiger Beeinflussung durch das Urteil Anderer, als raffinierten Egoismus nicht dem Sittlichen zurechnen will.

2. Der Kampf gegen die Ethik als Normwissenschaft

Aber auch in anderer Richtung sucht Schopenhauer der Ethik einen wohlerworbenen Besitzstand zu verkürzen. Lange bevor sich die philosophische Spekulation der ethischen Fragen bemächtigte, hatte die Ausbildung idealer Normen für menschliche Gesinnung und menschliches Handeln bei allen Kulturvölkern in Gemeinschaft mit den sittenbildenden Mächten des Staates und der Religion begonnen; und fast alle ethischen Systeme haben neben der Analyse des Gegebenen auch jene synthetische Aufgabe der Idealisierung zu fördern und Musterbilder menschlicher Tüchtigkeit aufzustellen versucht. Diese Auffassung, wonach die Ethik nicht bloß anzugeben habe, wie und nach welchen Regeln die Menschen wirklich handeln, sondern zugleich, wie sie handeln sollen, wird nun von Schopenhauer durchaus abgewiesen und mit den schärfsten Ausdrücken verurteilt.[19] Der imperative Charakter von Kants Ethik ist es, der ihm einen Hauptangriffspunkt gegen dieselbe liefert.[20] Alle imperative oder normative Form der Ethik, alle damit zusammenhängenden Begriffe, wie der eines moralischen Gesetzes, des Sollens, der Pflicht usw., erklärt Schopenhauer für bloße Erbstücke aus der Rumpelkammer der theologischen Moral, welche der Ethik als solcher keineswegs wesentlich sind, ja die ohne jene theologischen Voraussetzungen sinnlos werden. Das einzige, nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist, sei das Gesetz der Motivation; die Existenz moralischer Gesetze sei erst noch zu beweisen.

Im entschiedensten Gegensatze zu Kant, zu fast allen wissenschaftlichen Bearbeitern der Ethik, spricht sich Schopenhauer dahin aus, daß der Ethiker, der Philosoph überhaupt, sich begnügen müsse mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem Verständnis desselben zu gelangen und daß er hieran vollauf zu tun habe, viel mehr als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, getan sei. Leicht sei es von jeher gewesen, Moral zu predigen, wogegen Schopenhauer gerade die Begründung der ethischen Forderungen, das Aufsuchen des Fundamentes,

als die wichtigste und schwierigste und bisher so gut wie ungelöste Aufgabe bezeichnet.[21] Er versteht darunter die Erklärung, das wissenschaftliche Verständnis, der Art und Weise, wie eine sittliche Handlung möglich wird, das Aufzeigen der realen Faktoren und Triebfedern, durch welche sie wirklich zustande kommt. Sieht man aber genauer zu, worin diese „Begründung“ der Ethik bei Schopenhauer eigentlich bestehe, so schrumpft sie auf die Konstatierung der Tatsache zusammen: es gibt im Leben der Menschheit einzelne Handlungen, welche aus voller Uneigennützigkeit, für das Interesse eines Andern, d. h. aus Mitleid erfolgen.[22] Nicht einmal diese Tatsache läßt sich streng erweisen (wie ja auch Kant von dem Sittlichen in seinem Sinne zugegeben hatte), weil es sich hier eben um das Innerlichste im Menschen, um seine Gesinnung, handelt; sie läßt sich nur auf Grund eigener Erfahrung mit einiger Wahrscheinlichkeit vermuten.[23] Dieses theoretische Postulat aber, mit dessen Verweigerung die Ethik eine Wissenschaft ohne reales Objekt sein würde wie Astrologie und Alchymie, darf sich beileibe nicht in ein praktisches, d. h. in die Forderung verwandeln: „Du sollst mitleidig sein“, welches Soll unter allen Umständen einen Rückfall aus der philosophischen Ethik in die theologische, in den mosaischen Dekalog bedeuten würde.[24] Das ist die ganze Moralbegründung Schopenhauers, jene außerordentliche bahnbrechende Leistung, welche eine Schwierigkeit aus der Welt geschafft haben will, „an welcher sich die Philosophen aller Zeiten und Länder die Zähne stumpf gebissen haben“.[25]

Um damit nicht gar zu ärmlich dazustehen, macht es Schopenhauer wie die Taschenspieler und schafft selber noch einige Schwierigkeiten, mit deren Lösung er soll glänzen können. Die Erscheinung des Mitleids nämlich, wodurch ich vermittels der Erkenntnis, die ich von einem Anderen habe, mich soweit mit ihm identifiziere, um den Unterschied zwischen mir und ihm wenigstens in einem gewissen Grade aufzuheben — diese „alltägliche“ Erscheinung wird zu diesem Zweck von Schopenhauer als mysteriös, ja geradezu als das große Mysterium der Ethik bezeichnet.[26] Die Vernunft könne von ihr keine unmittelbare Rechenschaft geben und auf dem Wege

der Erfahrung seien die Gründe dieses Vorganges nicht auszumitteln. Auf die Frage aber, mit welchem Rechte sich das behaupten lasse, nach den trefflichen und eingehenden Untersuchungen, welche namentlich die englische Psychologie über die sympathetischen Phänomene gegeben hatte, gibt es nur eine Antwort, um zum Ersatz für so vieles Fehlende wenigstens eine tiefsinnige Erklärung bringen zu können, nämlich die Ableitung des Mitleids aus der metaphysischen Wesensidentität aller Individuen in dem einen, raum- und zeitlosen Urwillen.[27]

Das ist es, was Schopenhauer eigentlich im letzten Grunde unter seiner „Begründung der Ethik“ versteht und womit er diese Wissenschaft nach jahrhundertelangem Schwanken und Tappen endlich auf eine feste Basis gestellt zu haben wähnt.[28] Aber den Nachweis des Gewinnes, welcher daraus der Ethik erwachse, ist er schuldig geblieben; ja, seine ganze Darlegung dieses Verhältnisses ist ein Gewebe von Halbheiten und Widersprüchen. Was dem Nichteingeweihten nahe liegt, ist der Gedanke, daß sich nun eben in der Erkenntnis dieser Wesensidentität ein unschätzbares Mittel zur Versittlichung des Menschen darbiete; scheint es doch bloß darauf anzukommen, die Erkenntnis der metaphysischen Wesensidentität in möglichst überzeugender Weise zu entwickeln.[29] Jedoch dieser Weg führt nach Schopenhauers wiederholten Erklärungen nicht zum Ziel; denn Sittlichkeit geht zwar aus Erkenntnis hervor, aber nicht aus der abstrakten, durch Worte mitteilbaren, sondern aus einer unmittelbaren und intuitiven, die nicht wegzuräsonnieren und nicht anzuräsonnieren ist; aus einer Erkenntnis, die eben, weil sie nicht abstrakt ist, sich auch nicht mitteilen läßt, sondern jedem selbst aufgehen muß.[30] Immer wiederholt er den Satz: „Velle non discitur“. Aber zugleich erkennt er an, daß Grundsätze und abstrakte Erkenntnis überhaupt, obwohl sie keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität seien, doch zu einem moralischen Lebenswandel nicht entbehrt werden können. Ohne festgefaßte Grundsätze, sagt er, würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich preisgegeben sein. Und

weil das Tier, dem die abstrakte oder Vernunfterkenntnis gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige denn der Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig ist — eben darum hat das Tier auch keine bewußte Moralität, wiewohl die einzelnen Arten große Unterschiede der Güte und Bosheit des Charakters zeigen und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen.[31]

Steht aber die Sache so, dann haben jene von Schopenhauer oft geschmähten Theoretiker, welche die Aussprüche des sittlichen Gefühls in logische Form brachten und in konsequente Systeme sittlichen Verfahrens umgossen, doch nicht so völlig vergebliche Arbeit getan, so wenig als jene, welche das instinktive Schaffen des künstlerischen Genius auf seine Gesetze zurückzuführen und daraus Regeln für die Kunstübung zu gewinnen versucht haben. Es ist wahr, gegen die Einseitigkeit des Aufklärungszeitalters, welches überall mit der praktisch-verständigen Mache durchkommen zu können glaubte: kein System der Ethik hat je einen wahrhaft guten Menschen schaffen können, so wenig wie alle Kritik und Ästhetik jemals einen echten Künstler,[32] wo nicht die innere Anlage, die natürliche Feinfühligkeit, die angeborene Macht des Könnens, der Theorie und Schule helfend entgegenkamen. Aber es ist ebenso wahr, daß ohne die beständig rege Wechselwirkung zwischen praktischem Können und abstraktem Denken und ohne die in jeder Generation rege Arbeit der Besten an innerer Veredlung durch die Macht der Vernunft, die Menschheit noch heute, nach tausendjähriger Arbeit, in den Kinderschuhen stecken und bei jedem neuen Versuche schlechthin von vorne beginnen müßte. Nur aus jener grenzenlosen Mißachtung der Vernunft gegenüber dem Willen läßt sich auch erklären, wie Schopenhauer den Philosophen ausdrücklich davon dispensieren konnte, selbst ein Heiliger zu werden, d. h. seine ethischen Begriffe an seiner Person praktisch darzustellen.[33] Was wohl die griechischen Denker, versunken in Eudämonismus und Egoismus, wie sie nach Schopenhauer waren, zu dieser billigen Weisheit gesagt haben möchten!

Es wäre schlimm, meint Schopenhauer, wenn die Hauptsache des menschlichen Lebens, sein ethischer, für die Ewig-

keit geltender Wert, von etwas abhinge, dessen Erlangung so äußerlichen Umständen unterworfen ist wie Dogmen, Glaubenslehren und Philosopheme; es ist aber vielleicht noch schlimmer, wenn das Aufgehen jenes über das sittliche Leben eines Menschen entscheidenden Lichtes jeder möglichen Einwirkung durch Rat, Lehre und Beispiel entzogen und dem reinen Zufall preisgegeben ist. Denn solchem kommt, wie im folgenden noch deutlicher werden wird, jene von keiner Erkenntnis determinierte Freiheitstat des Willens gleich, durch welche der bisher im selbsterzeugten Blendwerk der Individuation, der Vielheit, der Selbstbejahung, Befangene sich plötzlich zur Anschauung der Wesenseinheit, zur Selbstverneinung und zur Heiligkeit erhebt.

---

3. Abschnitt

Die Hilfsbegriffe der Ethik Schopenhauers

1. Was die Freiheit nicht ist

Hier steht billig der Freiheitsbegriff oben an. Um ihn gruppiert sich eine Reihe von fundamentalen Ansichten des Systems; ihm hat Schopenhauer, veranlaßt durch eine Preisfrage der Norwegischen Sozietät der Wissenschaften, eine spezielle Abhandlung gewidmet, welche mit der anderen „Über das Fundament der Moral“ gemeinsam herausgegeben und von Schopenhauer selbst auf dem Titel als ein „Grundproblem der Ethik“ bezeichnet worden ist. Zunächst ist diese Abhandlung für das Verhältnis zwischen Schopenhauer und Kant ebenso bezeichnend, wie die andere über das Fundament der Moral; Kant aber ist derjenige gewesen, durch welchen im Guten wie im Schlimmen der Freiheitsbegriff seine zentrale Stellung unter den ethischen Problemen erlangt hat. Freilich, wie bereits gezeigt worden ist, durch einen Rückfall in die alte theologische Denkweise, welche von den großen Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts, selbst den theologisierenden Leibniz nicht ausgenommen, stillschweigend beiseite gesetzt und durch die

konsequente Annahme durchgängigen Kausalzusammenhanges zwischen Willensakt und Motiv ersetzt worden war. Kants Freiheitslehre geriet durch dieses Ineinanderfließen von theologischen und philosophischen Interessen, verstärkt durch die Mischung von Empirismus und Transzendentalismus, von Hause aus in eine schiefe, schwankende Stellung. Schopenhauers Verdienst ist es nun zunächst, der von Kant gestifteten, von Schelling noch gesteigerten, Verwirrung im Freiheitsbegriffe ein Ende gemacht und wenigstens das psychologische Grundverhältnis mit der Schärfe und Klarheit festgestellt zu haben, wozu ihn die vortrefflichen Untersuchungen der vorkantischen Philosophie befähigten. Das Ergebnis dieser Untersuchung, welche einen für alle Zeiten gültigen Wert beanspruchen darf, läßt sich in folgenden Sätzen wiedergeben.[34]

Der Begriff „Freiheit des Willens" hat in verschiedenen Fällen verschiedene Bedeutung. Er kann sich auf die psychische Seite animalischer Wesen beziehen und bezeichnet dann nichts weiter als die Abwesenheit irgendwelcher materieller Hindernisse, welche der Ausführung einer Bewegung oder eines Willensaktes entgegenstehen. Sobald ein animalisches Wesen nur nach seinem Willen handelt, ist es also in dieser Bedeutung frei. Frei in diesem Sinne bezieht sich also nur auf das Tun oder Können und hat niemals zu Kontroversen Anlaß gegeben. Nun bleibt aber die Frage übrig: Ist der Wille selbst frei, d. h. kann der Mensch auch wollen, was er will? Soll diese Frage überhaupt einen Sinn geben und will man sich bei der Beantwortung derselben nicht im Kreise drehen, so muß man den Begriff „frei" abstrakter fassen und unter ihm die „Abwesenheit aller Notwendigkeit" verstehen. Da nun Notwendigkeit nichts anderes bedeutet, als was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt, so wäre ein freier Wille ein solcher, der nicht durch Gründe bestimmt würde, dessen einzelne Äußerungen schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selber hervorgingen, ohne durch vorhergehende Bedingungen notwendig herbeigeführt und ohne durch irgend etwas einer Regel gemäß bestimmt zu sein. Diese Freiheit ist also gleichbedeutend mit dem absolut Zufälligen; man bezeichnet sie als das liberum arbitrium indifferentiae und es folgt aus ihrer

Annahme, daß einem damit begabten menschlichen Individuum unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten äußeren Umständen zwei in kontradiktorischem Gegensatze stehende Handlungen gleich möglich seien. Daß dies weder vorstellig zu machen, noch zu denken ist, weil der Satz vom Grunde, das Prinzip durchgängiger Bestimmtheit und Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, diese wesentlichste Form unseres gesamten Erkenntnisvermögens, hier aufgegeben werden soll, hat Schopenhauer mit allem Nachdruck ausgesprochen; nicht minder aber auch, daß dies der einzige Begriff von Willensfreiheit ist, bei dem man sich nicht in zaudernde Halbheit verliert, wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht notwendig herbeiführen.

Aber, so wird dieser Argumentation entgegengehalten: die Freiheit des Willens ist eine Tatsache des Selbstbewußtseins, so gewiß und unumstößlich, daß keine Argumentation diesen Angelpunkt unserer praktischen Überzeugung erschüttern kann. Mit geradezu unübertrefflicher Klarheit zeigt nun Schopenhauer die Täuschung auf, welche dieser angeblichen Tatsache des Selbstbewußtseins zugrunde liegt. Das Selbstbewußtsein eines jeden sagt nämlich, wie man sich auch wenden und drehen mag, nichts weiter aus als die Freiheit des Tuns unter der Voraussetzung des Wollens. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können, so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes tun könne, wenn er will. Hier liegt nun die Quelle einer weitverbreiteten Verwechslung des Wünschens mit dem Wollen. Wünschen, d. h. dem Willen vorstellen, kann freilich jeder Entgegengesetztes; aber ob er von zwei entgegengesetzten Handlungen die eine ebensogut wie die andere wollen könne, ist durch das bloße Selbstbewußtsein schlechterdings nicht zu entscheiden: denn welche der Mensch wirklich wolle, offenbart auch dem Selbstbewußtsein erst die Tat. Der Intellekt erfährt die Beschlüsse des Willens erst a posteriori und empirisch. Das deutliche Entfalten der Motive ist alles, was der Intellekt bei der Wahl tun kann. Ihm müssen daher, von seinem Standpunkt aus, beide Entscheidungen als gleich möglich erscheinen: und dies ist eben der Schein der empirischen Freiheit des Willens.[35]

Über die gesetzmäßige Notwendigkeit aber, vermöge deren von entgegengesetzten Wünschen der eine und nicht der andere zum Willensakt und zur Tat wird, enthält das Selbstbewußtsein ebensowenig wie von der Möglichkeit entgegengesetzter Willensäußerungen bei gegebenem individuellen Charakter und im einzelnen individuellen Fall; seine Aussage bezieht sich lediglich auf das Verhältnis des Tuns zum Wollen, also auf die physische Freiheit.

Läßt sich nun aus dem Selbstbewußtsein durchaus kein Beweis erbringen weder für die Freiheit noch für die ursächliche Bedingtheit des Wollens, so ist dagegen die indirekte Beobachtung von außen, nämlich die anderer wollender Wesen, wohl imstande, uns die stärksten Gründe gegen die Wahrscheinlichkeit und Möglichkeit ursachloser Willensakte zu liefern, zugleich aber auch eine neue Erklärung des so allgemein verbreiteten Scheines von Freiheit im Wollen. Ausgehend von der unbedingten Ausnahmslosigkeit der Regel der Kausalität für alle in der Erfahrung gegebenen Veränderungen von Objekten (welche in der Regel eben nichts anderes ist als eine Gestaltung des Satzes vom Grunde und damit der allgemeinsten Form unseres Erkenntnisvermögens überhaupt) entwickelt Schopenhauer hier die dreifache Form, welche die Kausalität annimmt, je nach der Verschiedenheit im Wesen der Objekte, deren Veränderungen durch sie geleitet werden. Dem dreifachen Unterschiede von anorganischen Körpern, von Pflanzen und von Tieren entsprechend, zeigt sich nämlich die Kausalität ebenfalls in drei Formen: als Ursache im engsten Sinne des Wortes, als Reiz und als Motiv, ohne daß durch diese Modifikationen ihre Gültigkeit und die durch sie gesetzte Notwendigkeit des Erfolges im mindesten beeinträchtigt würde. Die Entwicklung dieser Stufenleiter der Motivation, die Schilderung der verschiedenen Wirkungsart der Kausalität in ihren verschiedenen Formen, ist eines der Meisterstücke von Schopenhauers Philosophie;[36] durch Schellings Naturphilosophie allerdings vorbereitet, aber durch Schopenhauer von allem mystischen Wust und leeren Formelkram befreit und zum ersten Male in einer Weise hingestellt, welche Zug um Zug durch die fortschreitende Forschung der vergleichenden Biologie und Psychologie ihre

Bestätigung gefunden hat. Der Unterschied zwischen diesen verschiedenen Formen der Kausalität beruht darauf, daß die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr auseinander treten, wobei die Ursache immer weniger materiell und handgreiflich wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint und der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Diese Entfernung zwischen Motiv und Handlung ist schon bei den oberen, intelligenteren Tieren sehr groß; beim Menschen wird sie unermeßlich. Denn auch bei den klügsten Tieren muß die Vorstellung, die zum Motiv ihres Tuns wird, immer noch eine anschauliche sein; der Mensch dagegen hat vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflektiert, einen unendlich weiteren Gesichtskreis und vermöge dieser Fähigkeit eine weit größere Wahl als dem Tiere möglich ist. Die Motive werden infolge dieser nicht an die Anschauung geknüpften Erkenntnis von der Gegenwart und realen Umgebung unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. So ist der Mensch nicht bloß wirklich relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Tier schlechthin unterworfen ist: sondern er scheint es sich und anderen in vielleicht noch höherem Grade zu sein, weil jener unter Umständen unendlich komplizierte Zusammenhang den Eindruck hervorbringt, als entscheide der Wille sich von selbst und jeder seiner Akte wäre der erste Anfang einer Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen[37] — eine Täuschung, welche noch verstärkt wird durch die falsche Auslegung jener Zuversicht des Selbstbewußtseins: „Ich kann, was ich will." Gleichwohl muß jede tiefer dringende Betrachtung sich klar darüber bleiben, daß jene mehr und mehr eintretende und mit der Entwicklung der Vernunfterkenntnis im Menschen selbst sich immerfort steigernde Unvergleichbarkeit zwischen Ursache und Wirkung durchaus nicht etwa eine Abnahme der Notwendigkeit bedeutet; denn wie verwickelt oft das Verfahren und wie peinlich der Konflikt der Motive sein mag: der durch das stärkste Motiv herbeigeführte Entschluß tritt mit völliger

Notwendigkeit ein, so notwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt.

Vortrefflich, übrigens ganz in der Weise, wie es in besonders lichtvoller Darstellung bereits Hume getan hatte, weist Schopenhauer zur Verstärkung dieser Ansicht darauf hin, daß tatsächlich, trotz der unaufhörlichen Deklamationen zugunsten des liberum arbitrium, jedermann bei Beurteilung eines Handelnden dessen Motive zu ergründen sucht und umgekehrt, bei seinen eigenen Plänen und Unternehmungen die Wirkung der Motive auf den Menschen mit einer Sicherheit in Anschlag bringt, die der bei mechanischen Konstruktionen gehegten völlig gleich kommen würde, wenn man die innere Beschaffenheit der fraglichen Personen so genau zu kennen vermöchte, wie die eines Materials. Denn die Voraussetzung, auf der überhaupt die Notwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges. Diese innere Beschaffenheit einer Person, welche bei jedem Willensakte neben den von außen kommenden Motiven der zweite nicht zu entbehrende Faktor ist, nennt Schopenhauer den Charakter.[38] Und wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein notwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich einer sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Äußerung gerade hier veranlassenden Ursache, geradeso ist jede Tat eines Menschen das notwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese beiden gegeben, so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gegeben werden. Vom Menschen wie von allen übrigen Wesen der Natur gilt die Formel: „Operari sequitur esse“;[39] in allen Fällen werden die äußeren Ursachen mit Notwendigkeit hervorrufen, was in dem Wesen steckt. Die Willensfreiheit aber bedeutet, genau genommen, eine Existentia ohne Essentia: also den Widerspruch, daß etwas sei und doch nichts sei; sie ist daher, auch von dieser Seite angesehen, auf das logisch Unmögliche, das Undenkbare, hinausführend.[40]

2. Das wahre Wesen der Freiheit

Der Gang der voranstehenden Untersuchung hat gezeigt, daß der Satz „Quidquid fit, necessario fit“ auch in bezug auf den Menschen keinerlei Ausnahme erleidet. Wie aber läßt sich mit dieser Lehre eine unleugbare Tatsache des Bewußtseins vereinigen: das völlig deutliche und sichere Gefühl der Verantwortlichkeit für das, was wir tun, der Zurechnungsfähigkeit für unsere Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst die Täter unserer Taten sind?

Die nächste Antwort, wie sie auch Schopenhauer gibt, ist die, daß eben keine Handlung von uns vollführt werden kann, ohne Begleitung jenes „Ich will“, ohne jenes Gefühl, daß unsere Taten von uns selbst ausgehen und vermöge dessen sie jeder als seine Taten anerkennen muß. Dieses Gefühl hat auch derjenige, welcher von dem notwendigen Eintreten seiner Handlungen völlig überzeugt ist; auch er sieht ein, daß eine andere Handlung möglich gewesen wäre, wenn nur er ein Anderer gewesen wäre, d. h. er macht seinen Charakter dafür verantwortlich. Hier liegt die Schuld; und da das Schuldgefühl das alleinige Datum ist, welches zu dem Schlusse auf moralische Freiheit berechtigt, so muß diese ebenda liegen.[41] Aber wie doch? Ist nicht der Charakter selbst etwas Gewirktes, also Notwendiges? Kann ich dafür, daß ich diesen oder jenen Charakter habe? Bin ich nur genötigt, so zu handeln, wie ich will, und nicht auch so zu wollen, wie Charakter, Motive, Umstände es heischen? Dies ist der Punkt, wo Beneke und Feuerbach, von einer ähnlichen Argumentation geleitet, sich bemüht haben, einerseits in bezug auf das Individuum eine Verantwortlichkeitsgrenze nachzuweisen, anderseits aber auch zu zeigen, daß die Beurteilung des Individuums durch Andere davon unbeirrt ihren Lauf nimmt und, durch Vermittlung des selbstbewußten Willens der Person, als eine Macht in ihrer sittlichen Entwicklung zu wirken fortfährt.

Diese relative Selbstbestimmung aber, wie sie eben in dem Selbstbewußtsein eines vernünftigen Wesens begründet ist, scheint Schopenhauer umsoweniger imstande zu sein. die schwere

Last des Verantwortlichkeitsgefühls tragen zu können, als er die Möglichkeit einer Veränderung des Charakters völlig ausschließt.[42] Der individuelle Charakter eines Menschen ist ihm angeboren und unveränderlich; er drückt das eigentliche innere Wesen desselben aus, welches in allen einzelnen Handlungen nur in die Erscheinung tritt. Daher hat für Schopenhauer auch der Begriff des erworbenen Charakters keinen anderen Sinn, als den einer möglichst vollkommenen Kenntnis der eigenen Individualität und ihrer Eigenschaften.

Die einzige Weise, wie sich bei diesem Sachverhalt die Tatsache des Verantwortlichkeitsgefühls mit der vollkommenen Notwendigkeit aller Willensakte vereinigen läßt, scheint Schopenhauer die Kantsche Unterscheidung zwischen empirischem und intelligiblem Charakter zu sein. Nach der vorausgegangenen Darstellung Kants dürfte es nicht zweifelhaft erscheinen, daß diese Theorie in der Form, wie sie Schopenhauer aufnimmt, die Freitheitslehre Kants bereits in einer späteren bedenklichen Wendung und in der Form darstellt, die ihr namentlich Schelling gegeben. Schopenhauer freilich nennt sie[43] das Schönste und Tiefgedachteste, was Kants großer Geist, ja was Menschen jemals hervorgebracht haben. Diese Neigung ist wohl verständlich. Schopenhauers Philosophie hatte ja Kants Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich nicht nur als grundlegend akzeptiert, sondern auch das ausgefüllt, was bei Kant unbestimmt und in Schwebe geblieben war: das Ding an sich ist bei ihm nicht mehr bloßer Grenzbegriff, Gedankending, sondern höchste metaphysische Realität. So gewinnt auch der Begriff des intelligiblen Charakters eine weit bestimmtere Prägung: er wird Wille als Ding an sich, welchem allerdings nach den Voraussetzungen des Systems absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit von Zeit, Raum und vom Gesetze der Kausalität zukommt. Vermöge dieser Freiheit sind alle Taten des Menschen sein eigenes Werk.[44] Für die empirische Betrachtung gehen sie zwar mit Notwendigkeit aus seinem Sein oder Wesen hervor; aber jeder ist nur dasjenige, was er gemäß seines innersten Selbst sein will. Im Esse also, nicht im Operari, wie man immer gemeint hat, liegt die Freiheit; an dem, was wir tun, erkennen wir, was wir sind. Unsere Taten werden durch unser

Wesen und die Motive durchgängig necessitiert; was wir dagegen sind, sind wir durch uns selbst, weil der innerste Kern unseres Wesens freier, dem Gesetz des Grundes entrückter Wille ist. Eben darum fällt es keinem ein, auch wenn er von der Notwendigkeit des Operari überzeugt ist, die Schuld von sich ab und auf die Motive zu wälzen: denn er erkennt deutlich, daß eine entgegengesetzte Handlung wohl möglich war, wenn nur er ein Anderer gewesen wäre. Daß er aber, wie sich aus der Handlung ergibt, ein solcher und kein Anderer ist, das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt.[45] Im Esse liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft; das Gewissen aber ist nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll unserer Taten. Und dieses Selbst ist Wille: was jeder im Innersten will, das muß er sein; und was jeder ist, das will er eben.[46]

„La liberté est un mystère“: unter diesem Satze des Malebranche hatte Schopenhauer einst seine Preisschrift eingereicht. Das Geheimnis ist durch seine Darstellung wohl kaum heller geworden. Ein außerzeitlicher, absolut grundloser Willensakt, der über unser Wesen entscheidet: warum sollten wir uns für ihn mehr verantwortlich fühlen, als für eine in der Zeit und der Kausalitätsreihe gewordene Notwendigkeit? Ganz abgesehen von der Schwierigkeit, jenen transzendentalen Gesichtspunkt überhaupt zu dem unsrigen zu machen, was die Anerkennung von Schopenhauers Metaphysik in sich schließen würde. In der Tat: die Freiheit, an welcher er die Verantwortlichkeit zu befestigen sucht, ist weder vom reinen Zufall, noch von der absoluten Notwendigkeit zu unterscheiden.[47] Nicht anders ist es mit jenem zweiten Freiheitsakte, durch welchen der bisher in dem selbst erzeugten Blendwerk der Individuation und Vielheit Befangene plötzlich zur Anschauung der Wesenseinheit sich erheben soll. Es ist unmöglich, von Schopenhauers Standpunkt aus zu erwidern, daß eben in der metaphysischen Identität aller Individualwillen die Bürgschaft für das Eintreten jener intuitiven Erkenntnis liege. Denn von zwei Dingen eines: Entweder dem All-Einen Willen ist die Spaltung in die Vielheit der Individuen wesentlich, — dann ist nicht zu verstehen,

wie die Überwindung des Egoismus aus den geheimnisvollen Tiefen dieses Urwillens heraus erfolgen soll ohne Zuhilfenahme einer dem alogischen Willen überlegenen Macht, nämlich des Intellekts oder der Vernunft. Gerade bei Schopenhauerschen Voraussetzungen würde die aus dem Dunkel blinder Notwendigkeit sich erhebende Vernunft eine gewaltige Aufgabe haben, wenn Schopenhauer ein Auge für die Größe und Macht des selbstbewußten Geistes gehabt hätte und nicht seinem metaphysischen Prinzip zuliebe darauf ausgegangen wäre, den Geist gerade in seinen höchsten Manifestationen wieder zur Natur herabzudrücken.

Legt man aber (und das ist die andere Möglichkeit) alles Gewicht auf die neben dem vielheitlichen Schein der Individuation vorhandene Wesenseinheit alles Seins im Ur-Willen: dann ist es nicht mehr die sporadische Durchbrechung der Schranken der Individuation und des Egoismus durch Sittlichkeit, d. h. Mitleid und Liebe, was zu erklären ist, sondern vielmehr dies, wodurch es gehindert werde, daß die Gefühle aller lebenden und im Grunde identischen Wesen in einen einzigen, freud- und leidvollen Akkord zusammenklingen.

Nach welcher Seite wir uns auch wenden mögen: das Resultat bleibt das gleiche. Indem Schopenhauer darauf verzichtet, dem ewig freien Willen ein Soll und Gesetz vorzuhalten,[48] beraubt er die Vernunft ihres altgeheiligten Rechtes, das immer geübt wurde, seitdem es eine ethische Reflexion gibt, an das Gegebene den Maßstab vernünftiger Einsicht anzulegen und zu versuchen, es den Forderungen der Idee gemäß zu gestalten; unterwirft er den Menschen einem blinden Schicksal, für welches die Analogie der christlichen Prädestinationslehre nicht nur beiläufig sich darbietet, sondern von Schopenhauer ausdrücklich in Anspruch genommen wird.[49]

3. Ethik und Religion

Was wir bereits mehrfach als den Grundzug des Verhältnisses zwischen beiden Lebensmächten innerhalb der nachkantischen Philosophie in Deutschland bezeichnet haben, das tritt bei Schopenhauer in besonders eigenartiger Weise hervor. Die

Religion hat aufgehört, als eine fremde, selbständige Macht der Philosophie gegenüberzustehen; die Philosophie hat aufgehört, sie als Erzeugnis einer höheren Macht zu verehren oder als Priesterbetrug und Fanatismus zu bekämpfen. Die Religion wird als ein Erzeugnis des menschlichen Geistes verstanden; ihre Geheimnisse, in Begriffe aufgelöst, erhalten als verschleierte philosophische Wahrheiten, als bildliche Einkleidung abstrakter Ideen, ihren Platz innerhalb der Totalität des Systems. Wie einst Spinoza, trotz der feindlichsten Stellung zur herrschenden Theologie, gewisse Grundgedanken des Christentums im Rahmen seines eigenen Systems zur Entwicklung gebracht hatte, so versuchen nun nacheinander Kant, Fichte, Schelling, Hegel, mit verschiedenen Mitteln und wechselnder Schmiegsamkeit gegen das Dogma, im Christentum gewisse Züge der eigenen Weltansicht und jene also legitimierten Ideen als allgemeingültige Gedanken nachzuweisen.

Ganz in derselben Weise verfährt auch Schopenhauer. Dem Dogma als solchem steht er freier gegenüber als jene Vorgänger, namentlich Kant und Hegel, die gegen dasselbe in seiner Totalität gewisse Verpflichtungen fühlten. Dies ist zum Teil schon durch das gänzliche Fehlen des Gottesbegriffes bei Schopenhauer bedingt. Natürlich richtet sich, aus Gründen, die sogleich deutlich werden, die Aufmerksamkeit Schopenhauers vorzugsweise auf die Heilslehre des Christentums. Es ist aber keineswegs bloß die christliche Religion, in deren Geschichte und Lehre sich Schopenhauer nach allgemeingültigen Wahrheiten umsieht, sondern in noch höherem Grade die religiöse Literatur der Inder, sowohl brahmanischen als buddhistischen Ursprungs, welche ihm dem Geiste und der ethischen Tendenz nach dem Christentum verwandt scheint.[50] Der entscheidende Berührungspunkt Schopenhauers mit diesen Religionssystemen liegt in der Askese. Die tatsächliche Ausübung derselben durch so viele Heilige und Büßer des Orients wie des Okzidents, die beispiellose und paradoxe Übereinstimmung dieser unter den verschiedensten Umständen lebenden Personen, ist Schopenhauer der stärkste Beweis für die Identität der sie treibenden inneren, intuitiven Erkenntnis mit jener, die er selbst in dem Begriffe der Verneinung des Willens zum Leben niedergelegt, die beste Bestätigung,

daß dieser Begriff nicht „ein selbsterfundenes philosophisches Märchen von heute“ sei.[51] Die abstrakten Begriffe, die Sprache, in der sie diese intuitive Überzeugung ausdrückten, gemäß den Dogmen, welche die einzelnen in ihre Vernunft aufgenommen hatten, sind nebensächlich: das wahrhaft Bedeutende und bleibend Wertvolle liegt allein in der büßenden Tat und den sittlichen Vorschriften, welche zu ihr anleiten.

Um freilich jene große, im Christentum wie im Brahmanismus und Buddhismus enthaltene Grundwahrheit der Menschheit überhaupt zugänglich zu machen, deren natürlicher Richtung sie entgegen und darum nach ihren wahren Gründen ganz unzugänglich ist: dazu bedurfte es überall eines mythischen Vehikels, als eines heiligen Gefäßes gleichsam, worin jene Wahrheit durch die Jahrhunderte aufbewahrt und weitergegeben wurde.

Die Philosophie aber hat die Aufgabe, jenen Inhalt, welcher mit der lauteren Wahrheit eins ist, ohne jenes Vehikel für die Denkenden in abstrakten Begriffen darzustellen.[52] Sie darf das Thema des Quietismus und Asketismus nicht dahingestellt sein lassen, weil dasselbe mit dem aller Metaphysik und Ethik dem Stoffe nach identisch ist. Sollte aber irgend eine Philosophie jene ganze Denkungsart zu verwerfen wagen, indem sie die Repräsentanten derselben für Betrüger oder Verrückte erklärt, so muß diese schon deswegen notwendig falsch sein.[53]

Es versteht sich von selbst, daß Schopenhauer demgemäß die ewige Wahrheit des Christentums in dessen asketischen und antikosmischen Tendenzen erblickt. Das Christentum ist ihm seinem echten und bleibenden Kern nach die Lehre von der tiefen Verschuldung des Menschengeschlechts durch sein Dasein selbst und dem Drange des Herzens nach Erlösung daraus, welche jedoch nur durch die schwersten Opfer und die Verleugnung des eigenen Selbst, also durch eine gänzliche Umkehrung der menschlichen Natur, erlangt werden kann.

Christliche und indische Religion stellt Schopenhauer als den alten, wahren und erhaltenen Glauben der Menschheit dem falschen, platten und verderblichen Optimismus entgegen, der sich im griechischen Heidentum, im Judentum und im Islam ausspräge.[54] Der Optimismus aber ist ihm in den Religionen

wie in der Philosophie ein Grundirrtum, der aller Wahrheit den Weg vertritt. Aus eben diesem Grunde ist ihm der Protestantismus mit seiner Opposition gegen das asketische Prinzip nicht bloß eine Vertuschung und Bemäntelung des wahren Christentums, sondern ein Griff ins Herz desselben; und begreiflicherweise steigt diese Abneigung, je enger die Allianz der protestantischen Theologie mit den optimistischen Fortschrittsideen des Rationalismus wird, weshalb sie auch der Hegelschen Religionsphilosophie gegenüber den höchsten Grad erreicht.[55]

Aber nicht bloß der innerste, asketische Grundgedanke des Christentums, sondern auch eine Anzahl der denselben umgebenden Lehren enthält in mythischer Form Wahrheit, wobei das Christentum nur infolge seiner unlogischen Verbindung mit dem Judentum vielfach seltsame Umwege einschlagen mußte, während die indischen Glaubenslehren direkt und unumwunden verfuhren.[56] So ist das Dogma von der Erbsünde nichts als der mythische Ausdruck der Wahrheit, daß im letzten Grunde alle Schuld durch das Dasein selbst gesetzt ist, weil aus unserem Sein alles Tun notwendig hervorgeht; daher auch der Wille nicht frei, sondern dem Hange zum Bösen ursprünglich untertan ist. So ist das Dogma von der Rechtfertigung durch den Glauben und die Gnade der Erlösung nur der mythische Ausdruck für die andere Wahrheit, daß alle echte Tugend und Heiligkeit ihren Ursprung nicht in der überlegten Willkür (den Werken), sondern in einer Veränderung der Erkenntnis (dem Glauben) hat. Was die christliche Mystik Gnadenwirkung und Wiedergeburt nennt, das ist jene durch nichts zu bewirkende und zu hemmende Umänderung im Wesen des Willens selbst, jene Selbstaufhebung desselben, welche als die einzige unmittelbare Äußerung der Freiheit bezeichnet worden ist. „Notwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit das Reich der Gnade.“[57]

VIII. Kapitel

Der Eudämonismus

1. Abschnitt

Die Psychologie des Sittlichen

Beneke

1. Geschichtliche Stellung Benekes

Die meisten der bisher betrachteten Systeme der Ethik in Deutschland waren formalistisch und metaphysisch gewesen. Alle materialen Prinzipien, d. h. jede Erwägung der durch Handlungen oder ihre Normen erstrebten Gegenstände oder Zwecke, hatte man aus der sittlichen Beurteilung verbannt: die Form des Willens allein galt als das den moralischen Wert Bestimmende. Herbart, bei aller Opposition gegen die Ethik des kategorischen Imperativs, ist mit ihr einig in der Verwerfung jeder Ethik, die als Güterlehre würde auftreten wollen; ja selbst Schopenhauer verrät es, trotz seines Wütens gegen den Rationalismus, daß er bei ihm in der Schule gewesen, wenn er dem Willen kein höheres ethisches Ziel als Abkehrung von allen Gegenständen des Wollens in Mitleid und Askese zu zeigen vermag. Zugleich war diese deutsche Entwicklung in völliger Unabhängigkeit, ja Abgeschlossenheit, ihre Wege gegangen; völlig mit sich selbst und der Weiterbildung der seit Kant zur Diskussion gestellten Probleme beschäftigt, hatte man sich daran gewöhnt, die Philosophie des Auslandes und insbeson-

dere die Denker des 18. Jahrhunderts als „überwunden" beiseite zu schieben und höchstens noch historisch zu konstruieren. Schopenhauer hielt zwar die Enzyklopädisten hoch und hat sie für seine Naturphilosophie fleißig benutzt; aber sich auch in der Ethik an sie anzulehnen, verbot der Abgrund, welcher ihre optimistische Humanität von seinem weltverachtenden Pessimismus trennte. Den Standpunkt Herbarts hat diese Darstellung durch Hervorhebung paralleler Gedanken der älteren englischen Ethik zu verdeutlichen gesucht; aber diese Zusammenstellung wirft viel mehr Licht auf die Originalität Herbarts und die logische Notwendigkeit, mit welcher gewisse Gedanken, selbst unter verschiedenen Voraussetzungen, sich immer wieder erzeugen, als daß sie einen historischen Zusammenhang und ein genaueres Studium der englischen Philosophie bei Herbart erkennen ließe. Kant-Fichte einerseits, Spinoza-Leibniz anderseits, von den Alten vornehmlich Plato: das ist der Boden, in welchem seine Philosophie wurzelt.

Erst mit Fr. E. Beneke[1] gewinnt die deutsche Philosophie, gewinnt insbesondere die Ethik wieder Fühlung mit England und dessen eudämonistischen und utilitarischen Theorien. Und zwar ist es vor allem der bis dahin in der deutschen Gedankenentwicklung kaum irgend zu Wort gekommene Bentham, von welchem auf Beneke ein Einfluß von entscheidender Bedeutung ausgeübt wird. Als Beleg für das eindringende Studium dieses Denkers erscheint die Übersetzung oder vielmehr Bearbeitung seiner ersten Hauptschrift, der „Principles of Morals and Legislation" (siehe XIV. Kapitel, Anmerkung 1), welche Beneke im Jahre 1830 unter dem Titel „Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung nach den Papieren des englischen Rechtsgelehrten Jeremias Bentham" herausgegeben hat. Diese Schrift bezeichnet nicht nur in der persönlichen Entwicklung Benekes, sondern auch in der Geschichte der deutschen Ethik einen wichtigen Wendepunkt: das Wiederauftreten des seit Kant völlig geächteten Eudämonismus und zwar als sozialer Eudämonismus. Die erste Arbeit auf ethischem Gebiete, mit welcher Beneke hervorgetreten war, die im Jahre 1822 veröffentlichte „Grundlegung zur Physik der Sitten", zeigt Beneke gerade in diesem ent-

scheidenden Punkte noch im Banne der älteren deutschen Theorien.[2] In der nachdrücklichsten Weise wird hier das subjektiv-formale Moment, die Gesinnung, als das Wesen des Sittlichen hervorgehoben — so stark und mit so unerbittlicher, bis zum Paradoxen reichender Konsequenz, wie sie nicht einmal bei einem Fichte zu finden ist. Übereinstimmung mit der eigenen Wertgebung — das ist für Beneke in dieser Schrift das einzige und oberste Kriterium der Sittlichkeit, wobei er so weit geht, ausdrücklich zu erklären, daß die Wertgebung selbst keineswegs unter die sittliche Beurteilung falle, so etwa, daß eine bestimmte Norm für die Wertgebung aufgestellt werden könne.[3] Das prinzipiell Neue dieser Schrift liegt nur in der besseren psychologischen Einsicht in das Wesen des Wertbegriffs, in dem Verständnis dafür, daß die Gefühle aus der Ethik nicht eliminiert werden können, in der Einsicht, daß es sich im Sittlichen nicht nur um die Ausführung von „notwendigen Gedanken der Intelligenz", sondern um „Steigerungen und Herabstimmungen" im Bereiche des ganzen seelischen Lebens handle. Aber diese Rückwendung zur Gefühlsbegründung der Moral vermag auf dem Boden des reinen Subjektivismus, des bloßen Gewissensprinzips, noch keine rechten Früchte zu zeitigen. Alle Bedenken, welche oben (S. 71) gegen Fichtes formale Gewissensethik ausgesprochen wurden, gelten ebenso auch gegen die „Grundlegung", obwohl jene intellektualistisch und diese emotional gerichtet ist. Der bloße Gewissensstandpunkt, wie ihn Beneke formuliert hat, die Einstimmigkeit mit der eigenen Wertgebung, kann mit rein egoistischem Verhalten, mit rücksichtsloser Grausamkeit so gut zusammenbestehen, wie mit Großmut und Menschenfreundlichkeit.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der außerordentlich bedeutsame Fortschritt, welchen das in den Jahren 1837—1840 veröffentlichte „System der praktischen Philosophie" gegenüber der „Grundlegung" aufweist, wenigstens zum Teil den Anregungen zu danken ist, welche Beneke aus dem Studium Benthams empfangen hatte[4] — jenes Denkers, welcher das Prinzip der größten Wohlfahrt in der größten Ausbreitung mit der vollsten Entschiedenheit zum obersten Kriterium aller

praktischen Wertabmessung auf ethischem und juridischem Gebiete gemacht und dadurch auch für Beneke die Täuschung beseitigt hat, von welcher noch die „Grundlegung" durchaus beherrscht war: daß jede Wertung und jede Abmessung der Glückseligkeit rein individuell und subjektiv sei; „daß einer durch sein Gefühl gar nicht gültig für den Anderen urteilen könne", wie Kant erklärt hatte. Eine Überzeugung, von welcher Beneke in seiner Erstlingsschrift sogar gegen Kant selbst Gebrauch macht, indem er auf das entschiedenste gegen den Versuch protestiert, die mögliche Allgemeingültigkeit einer Maxime zum Kriterium ihres sittlichen Wertes zu machen.[5] Die Beurteilung eines praktischen Verhaltens nach seiner Allgemeingültigkeit und Zweckmäßigkeit sei keine moralische, sondern eine juridische; da aber eine von Zeit und Umständen unabhängige Rechtslehre eine bloße Fiktion sei und die Zweckmäßigkeit alles menschlichen Tuns vom Erfolg abhänge, so würde man auf diesem Wege niemals zu einem sicheren Urteil über den sittlichen Wert eines Menschen gelangen. Diese wichtige — obgleich an sich unrichtige — Unterscheidung, wonach die rechtliche Beurteilung nur auf die Handlung unter Absehen von der Gesinnung, die sittliche nur auf die Gesinnungs- und Willensdisposition unter Absehen von der Handlung und ihrem Erfolg gehen soll, wirkt auch noch in der Bearbeitung Benthams bedeutsam nach und man darf gewiß sagen, daß dessen kritische Theorie der Gesetzgebung erst durch diese Verschmelzung mit einem subjektivistischen Moralprinzip die Fähigkeit erlangt hat, eine Ethik zu werden. Diese Verschmelzung zeigt das System der praktischen Philosophie vollzogen.

2. Die Kriterien der sittlichen Beurteilung nach dem System der praktischen Philosophie.

Seit Kant hatte sich die deutsche Ethik daran gewöhnt, den Gegensatz zwischen formaler und materialer Beurteilung als gleichbedeutend mit dem Gegensatz von „sittlich" und bloß „zweckmäßig" anzusehen. Nun erscheint bei Beneke als Abschluß der oben skizzierten Entwicklung der Versuch,[6] diesen

Gegensatz, der nur ein scheinbarer sein kann, aufzuheben. Für ihn enthält die allgemein-menschliche und notwendig bedingte Entscheidung über Sittlichkeit und Unsittlichkeit, Recht und Unrecht beide Prinzipien in sich und zwar nicht irgendwie äußerlich verbunden, sondern als verschiedene Seiten eines und desselben Prinzips. Soll ausgemacht werden, welche Gesinnungen und Handlungen in einem gegebenen Verhältnisse recht seien, so müssen die daran geknüpften Interessen oder die für den Willen gegebenen Gegenstände vollständig gegeneinander abgewogen werden, aber in der richtigen Form oder nach der für alle Menschen gleich gültigen und notwendigen Schätzung der Werte. Nicht darum ist ja etwas für uns Pflicht, weil es das Beste, sondern weil es das nach der allgemein gültigen Wertschätzung Beste ist. Wahrheit und Vollständigkeit der Materie für den Willen und Reinheit seiner Form: eines ist so notwendig, so wesentlich wie das andere. Das letztere ist damit gegeben, daß man die sittliche Beurteilung von jeder Rücksicht auf den äußeren Erfolg im wirklichen Geschehen befreit, soweit derselbe nicht selbst Prinzip oder Motiv des betreffenden Willens, sondern nur begleitendes Ergebnis war. Mag also eine bestimmte Handlungsweise noch so nützlich sein: sittliche Billigung wird sie nur erfahren können, wenn die Gesinnung, von der sie ausgegangen ist, unserer Zustimmung sicher ist. Und umgekehrt: mögen immerhin bei einem bestimmten Tun nachteilige Umstände eintreten oder der Handelnde selbst aus menschlicher Kurzsichtigkeit die Verwirklichung seiner Zwecke hindern — wenn wir nur diese Zwecke gut zu heißen vermögen, so wird der äußere Mißerfolg unserer Billigung keinen Abbruch tun.

Durch dieses Absehen vom zufälligen äußeren Erfolge, durch diese streng festgehaltene Beziehung auf die Innerlichkeit der Gesinnung, aus der ein Handeln hervorgeht, ist die sittliche Beurteilung formal.[7] Sie kann es aber durchaus nicht in dem Sinne sein, als ob nun überhaupt jede Rücksicht auf Zwecke aus ihr verbannt sein sollte. Denn wonach sollte sonst der Wert jener inneren Gesinnungen und Dispositionen, welche als der eigentliche Gegenstand sittlicher Beurteilung aufgezeigt worden sind, bemessen werden? Herbart

hatte sich hier auf das aus vollendetem Vorstellen gewisser Verhältnisse entspringende ästhetische Gefallen oder Mißfallen berufen. Aber niemals war es ihm gelungen, die praktische Wirksamkeit dieser willenlosen Urteile über Willensverhältnisse von einer gewissen Dunkelheit zu befreien, ganz ähnlich der, welche auch bei Kant die Wirkungsweise seines kategorischen Imperativs umgab. Denn absichtlich wird jenes Gefühl der Lust und Unlust, mit welchem das ästhetische Gefallen oder Mißfallen doch wohl irgendwie verbunden auftreten muß, in möglichste Ferne vom Willen gerückt, geradeso wie das Achtungsgefühl vor der reinen Form des Gesetzes bei Kant.

Das Praktische tritt eben in diesen Systemen vermöge der in ihnen herrschenden krankhaften Scheu vor dem Eudämonismus gewissermaßen nur in verschämter Gestalt und mit einem Passe auf fremden Namen auf. Diesem Versteckspiel ein Ende gemacht zu haben, noch bevor Feuerbach seine Philippiken gegen die „blutleere spekulative Philosophie“ schleuderte, ist ein großes Verdienst Benekes. All jenen abstrakten Darstellungen, die dasjenige, was sie nicht offen in ihre Theorie aufzunehmen wagen, irgendwie erschleichen müssen, stellt nun Beneke als seinen Fundamentalsatz die Überzeugung entgegen, in welcher er mit dem Eudämonismus und Utilitarismus aller Zeiten einig ist: daß das in vielen Systemen der praktischen Philosophie durch den Gegensatz zwischen dem Nützlichen und dem Moralischen Bezeichnete in gar keinem wirklichen Gegensatze zueinander steht, sondern auf einem gemeinsamen Grundbegriffe, nämlich dem der Güter oder der Werte beruht, dem Grundbegriffe für die gesamte praktische Philosophie.[8]

Und hieraus ergibt sich ebensowohl der Unterschied des Moralischen vom Nützlichen, als ihre enge Beziehung aufeinander. Bei der Beurteilung nach dem Begriffe des Nützlichen stellen wir die Frage: Welche Steigerungen werden unter bestimmten Verhältnissen durch dieses oder jenes Handeln sich wirklich ergeben oder geschehen? Bei der Beurteilung nach dem Maßstabe des Moralischen: Wie werden in dieser oder jener Seele gewisse Steigerungen, welche diesen bestimmten

Wert auf der Stufenleiter besitzen, geschätzt und gewollt? Ihrem wahren Werte gemäß oder in Abweichung von demselben? Man hat es also im ersten Falle mit Verhältnissen, Erfolgen, Wirkungen, im zweiten mit Gesinnungen zu tun. Die in der Handlung hervortretenden Zwecke können uns allerdings nicht zum Maßstabe für die Moralität dienen; wohl aber die in den Motiven gegebenen Zwecke. Und hier fallen Form und Materie des Wollens durchaus aufeinander.[9] Denn auch die in den Motiven eines Menschen gegebenen Zwecke, d. h. Gesinnungen und Eigenschaften, also das Letzte, Innerlichste, worauf wir unsere Beurteilung richten können, lassen sich ihrem Werte nach nur nach den Eindrücken abmessen, welche sie nach allgemein-menschlichen Verhältnissen und Anlagen unmittelbar hervorbringen oder für die Zukunft zurückzulassen geeignet sind. Eine sittliche Gesinnung, die auf der richtigen Wertgebung beruht, wird also nur diejenigen Erfolge und Wirkungen anstreben, welche mit dem nach wahrer praktischer Weltansicht Besten oder Nützlichsten übereinstimmen, während umgekehrt die äußere Wirkung einer Gesinnung oder Eigenschaft auf das Leben den sittlichen Willen selber abspiegelt, sofern nicht zufällige und äußere Umstände oder auch innere Unvollkommenheit störend dazwischen treten.[10]

3. Die Abstufung der Werte

Soll das Urteil über die sittliche Beschaffenheit einer Gesinnung oder Eigenschaft auf ihrem praktischen Wert beruhen und drückt der Begriff „Wert“ nichts anderes aus als eine Förderung und Steigerung, die wir in unserem Wesen durch bestimmte Dinge oder Eigenschaften erfahren, so wird die Gewinnung eines festen Maßstabes für die sittliche Beurteilung wesentlich davon abhängen, ob es gelingt, eine wahre und allgemein gültige Wertschätzung der Güter und Übel im sittlichen Sinne festzustellen.[11] Die Möglichkeit einer solchen Rangordnung, welche sich in sittliche Normen umprägen ließe, wird von dem Rationalismus ebenso bestimmt geleugnet, wie von dem Eudämonismus behauptet.[12] Indem aber Beneke auf das einleuchtendste und unwidersprechlichste das völlige Fehl-

schlagen der Versuche Kants aufweist,[13] das Sittengesetz auf die bloß logische Form der Allgemeinheit zu begründen, ergibt sich aus diesem klassischen Beispiel die weittragende Einsicht, daß der Rationalismus überhaupt nicht ohne versteckte Anleihen beim Eudämonismus zu gedeihen vermag, indem er in seinen angeblich „reinen“ Vernunftformeln immerfort die entsprechenden Glückswerte mitdenkt, ohne sich auf sie zu beziehen.[14]

Beneke ist überzeugt, daß die wahre Wertschätzung allgemeingültig und notwendig in der menschlichen Organisation begründet sei, daß man dieselbe nicht etwa erst zu machen, sondern nur nachzuweisen und wissenschaftlich zu rechtfertigen habe. Es ist merkwürdig und nur aus der abstrakt-psychologischen Richtung zu erklären, welche die deutsche Philosophie auch bei diesem Vertreter des Empirismus nicht verleugnet, daß der hier so naheliegende Hinweis auf die allmähliche Entwicklung und Herausarbeitung dieses Wertmaßes durch den geschichtlichen Prozeß, worauf sowohl der französische wie der englische Positivismus ein Hauptaugenmerk gerichtet haben, bei Beneke gänzlich fehlt. An Stelle dieser Betrachtung tritt der Versuch, aus den allgemeinsten Elementen der psychischen Organisation heraus die Grundlinien einer solchen Wertabstufung zu gewinnen, welcher zwar gewisse letzte Bestandteile aller praktischen Beurteilung, „praktische Kategorien“, feststellt, aber doch der lebendigen Fülle sittengeschichtlicher Entwicklung gegenüber etwas farblos bleibt.[15]

Als den ersten dieser wertbildenden Faktoren bezeichnet Beneke die Verschiedenheit, welche die Grundsysteme des menschlichen Wesens in bezug auf die Vollkommenheit ihrer psychischen Produkte und das Beharren derselben im inneren Seelensein aufweisen. Darauf beruht die verschiedene Wertschätzung der verschiedenen Sinnesempfindungen und der aus ihnen hervorgehenden Gefühle. Mit ihr im engsten Zusammenhang steht der Grad der Vollkommenheit, den unsere Vermögen durch die Eindrücke erreichen; sie läßt uns die gebrauchte und ausgebildete Kraft höher schätzen als die ungebrauchte, die vollgenügende höher als die nicht genügende; sie macht den Schmerz zu einem größeren Übel als Unlust

und Überdruß, die Entziehung eines Gutes schmerzlicher als die Nichterlangung eines bloß erwarteten. Sodann ist jede Entwicklung von um so höherem Wert, aus je mehr elementaren Bestandteilen sie besteht und dies bestimmt die verschiedenartigsten, schon komplizierten Wertverhältnisse: die Überlegenheit des Geistigen über das Nicht-Geistige, fruchtbarer, vielverzweigter Kenntnisse, weit reichender Zwecke über Beschränktes, vieler Interessen über einzelne, das Wohl einer Gesamtheit über das Wohl der Einzelnen. Nur eine andere Form dieser Quantitätsunterschiede sind die der Dauer, unter welcher namentlich die innerlich bedingte Dauer zu verstehen ist. Aus diesem Verhältnisse stammt der höhere Wert aller inneren Eigenschaften und Anlagen im Vergleich zu einzelnen Vorgängen und Erlebnissen, weil sie psychische Realitäten von größerer Ausdehnung und vollkommenerer Ausbildung darstellen. Das letzte Kriterium endlich beruht darauf, ob irgend eine Steigerung unseres psychischen Seins rein und ungetrübt erfolgt oder daneben auch eine Herabstimmung gegeben ist; denn dadurch wird die erstere ein um so viel geringeres Gut; und ebenso verhält es sich umgekehrt mit den Übeln.

Allgemein ausgedrückt ergibt sich somit als Maßstab für die Sittlichkeit der größere oder geringere Grad von psychischer Realität in praktischer Form, d. h. als Schätzung oder Streben, als Willens- oder Charaktereigenschaft; dies Maß selbst in doppelter Richtung bestimmt, von denen die eine in die Höhe, die andere in die Weite geht; die eine vom Sinnlichen zum Geistigen führt, die andere die Ausdehnung des Interesses über eine größere oder geringere Vielheit von Menschen anzeigt. Beide Momente haben sich gegenseitig zu ergänzen: denn der Wert der Ausdehnung eines an sich Guten über eine Vielheit von Menschen hängt selbst von Art und Grad jenes Guten ab; der Wert des Geistigen, als des höchsten Guten, von seiner allgemeinen Tendenz und Ablösung von individuellem Genuß und Zeitvertreib. Der höchste moralische Wert wird demnach da gegeben sein, wo beides miteinander vereinigt ist: in dem unablässigen Eifer für die geistige und moralische Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts. Oder im Sinne der früheren Bestimmung: da, wo die richtige

Form mit der richtigen Materie zusammenfällt oder vielmehr an dieser sich findet. Das Erstreben des durchaus unparteiisch und nach der wahren Schätzung der Werte abgemessenen Allgemein-Besten, den Grundmotiven nach, ist das Kennzeichen der Sittlichkeit.[16]

So vollzieht sich bei Beneke und, mit etwas anderer Wendung, aber durchaus gleicher Tendenz, auch bei Feuerbach eine höchst bedeutsame und in Deutschland noch viel zu wenig für den wissenschaftlichen Aufbau der Ethik verwertete Verschmelzung des objektiv-materialen Moralprinzips der universellen Glückseligkeit in ihrem weitesten Sinne mit dem subjektiv-formalen Prinzip des guten Willens: jenes ein Erbstück des englischen Empirismus, dieses das Lieblingskind des deutschen Idealismus. Daß dieser Ausgleich sich ebenso auch auf englischer Seite, bei Mill, vollzieht, und der rein juristische und utilitarische Standpunkt Benthams sich durch Anlehnung an deutsche Gedanken zu einer ethischen Theorie ergänzt, wird jene Bedeutung nur verstärken können.

Eine Reihe von Einwänden gegen das neue Prinzip hat dort ihre endgültige Erledigung gefunden, nachdem schon Beneke den doppelten Vorwurf entkräftet, daß das Prinzip des Eudämonismus keine sittlichen Normen von allgemeiner und notwendiger Gültigkeit aufzustellen gestatte. Daß die gesuchte Allgemeinheit nicht die gegenständliche Allgemeinheit der sittlichen Urteile im Sinne Kants sein dürfe, wonach gewisse Klassen von Handlungen stets unter einem allgemeinen Gesetze zusammengefaßt werden müßten; daß dies ethische und juristische Beurteilung verwechseln heiße, hat Beneke wiederholt und ausführlich nachgewiesen.[17] Das moralische Urteil geht ja nicht auf die Handlung, sondern auf die Gesinnung; unter gewissen Umständen aber kann eine ganz entgegengesetzte Handlungsweise gleichwohl aus derselben Gesinnung hervorgegangen, eine einzelne Handlung also in einem bestimmten Falle sittlich erlaubt oder geboten sein, auch wenn sie in allen anderen sittlich verwerflich wäre. Es handelt sich im Sittlichen um eine Allgemeinheit ganz anderer Art als diese kollektive; eine Allgemeinheit, wie sie auch bei dem individuellsten Anschließen an die gegebenen Verhältnisse mög-

lich ist: nämlich die Beurteilung des vorliegenden Falles nach der für alle Menschen in gleicher Art gültigen Weise des Gefühls und der Wertschätzung und diese liegt eben in der Gleichheit der natürlichen Organisation, als deren reine und unverfälschte, wenn man will ideale, Ausgestaltung sich das Sittliche darstellt.[18]

Ähnlich verhält es sich mit der behaupteten Notwendigkeit des Sittlichen. Diese ist keine absolute, sondern eine relative; oder vielmehr, sie kommen beide dem Sittlichen in verschiedenen Beziehungen zu. Die absolute Notwendigkeit nur in formaler Beziehung, im Sinne von Fichtes Forderung: Erfülle jedesmal (wenn du handelst) deine Pflicht! Sie bezieht sich auf den Gegensatz gegen ein mit dem Sittlichen kollidierendes Sittlich-Abweichendes. Sobald man jedoch diesen Gegensatz hinwegdenkt, befindet man sich im Gebiet des Relativen: wir wägen gute und böse Folgen und das Mehr oder Minder derselben zeigt uns dieses oder jenes als Pflicht. Was einmal als Pflicht erkannt ist, soll unbedingt verwirklicht werden; was aber Pflicht sei, ist von wechselnden Verhältnissen und Umständen abhängig.[19] Und dafür kommt es nicht einmal allein auf die Werte der Dinge oder des zu Wirkenden an, sondern auf das, was unserer Fähigkeit und unserer Stellung im Leben gemäß von uns am besten getan werden kann oder gerade von uns getan werden muß.[20] Mit diesem Gedanken stellt sich auch bei Beneke das künstlerisch-individualisierende Moment im Sinne der Ethik Schleiermachers neben die abstrakte Vernunftmoral des kategorischen Imperativs.

4. Die psychologischen Prinzipien der Sittlichkeit: Gefühl und Vernunft

Im Gegensatze zu den spekulativen Systemen, welche nur die reine Vernunft als Quelle des Sittlichen gelten lassen wollen, im Gegensatze auch zu dem ästhetischen Formalismus, welcher das Sittliche auf vollendetes Vorstellen von Verhältnissen zurückführt, wird hier das Gefühl als die eigentliche Wurzel der sittlichen Unterscheidungen bezeichnet. Gefühl ist ja das unmittelbare Bewußtsein, Sich-Gegeneinander-Messen, von den

Bildungsverschiedenheiten oder den Abständen zwischen den nebeneinander gegebenen Entwicklungen unseres Seins. Aus ursprünglichen Gefühlen von Lust und Unlust entstehen auf dem Wege der gewöhnlichen Begriffsbildung die Begriffe des Sittlichen und Unsittlichen, als Begriffe von Gefühlen; und wo sittliche Urteile gefällt werden, da haben wir nicht eine Begründung derselben durch ein tiefer im Bewußtsein liegendes Wesen, sondern bloße Verknüpfung des ursprünglichen Gefühls mit dem aus ihm und anderem Gleichartigen hervorgegangenen Begriffe und dadurch sich ergebende Verdeutlichung.[21] Das Moralische kündigt sich in der ausgebildeten Seele in allen den Formen an, welche von früheren Forschern als Erkenntnisquellen für die sittliche Unterscheidung namhaft gemacht worden sind: im Gefühl, in der Vorstellung, in der Vernunft; das Sittliche ist das Substantielle, welches durch alle diese Formen hindurchgeht. Was man zuerst nur fühlte, das wird später zugleich vorgestellt oder wahrgenommen; aber dieser moralische Sinn ist keine eigentliche Grundkraft, sondern hat sich gebildet aus den nämlichen Entwicklungen, welche sich zunächst als bloße Gefühle darstellten.

Durch solche Prozesse der Zusammenschmelzung des Gleichartigen und Ausscheidung des Ungleichartigen entwickelt sich der moralische Verstand und das moralische Urteilsvermögen. Es bilden sich allgemeine Übersichten und Ansichten; und zugleich werden durch die Zerlegung jener Urteile Anschauungen der moralischen Grundverhältnisse gewonnen und darauf, als auf das Elementare oder die Prinzipien, die übrigen Urteile zurückgeführt. Dies ist es, was man durch den Ausdruck moralische oder praktische Vernunft bezeichnet hat — ein Ausdruck, der vollkommen sachgemäß ist, wenn man sich nur gegenwärtig hält, daß diese Vernunft nicht den Anfangspunkt, sondern den Endpunkt der moralischen Entwicklung bildet.

Vergleicht man nun diese verschiedenen Formen in Hinsicht auf die Vollkommenheit der Erkenntnis, welche sie gewähren, so ist es unbestreitbar, daß die ursprünglichen sittlichen Gefühle im allgemeinen die unklarste geben, zugleich aber auch die vollständigste Offenbarung der moralischen Verhältnisse enthalten; denn das Gefühl ist unmittelbarer Reflex der moralischen

Entwicklung selbst in ihrer ganzen Fülle und kann nur soweit trügen, als sich eine sittliche Wertschätzung in ihm entweder überhaupt nicht oder doch nicht rein gebildet hat. Aber dieser Mangel kann durch keine der übrigen Formen des Moralischen verbessert werden. Denn sittliche Begriffe, sowohl an sich, wie als Prädikate von Urteilen, sind doch nur Begriffe von sittlichen Gefühlsverhältnissen und werden also nur unter der Voraussetzung wirksam sein können, daß jene vorhanden sind. Wo dies aber nicht der Fall ist, werden wir den Menschen gegen alle moralischen Erörterungen stumpf finden; er hat die Wörter, er bildet die dadurch bezeichneten Vorstellungen; aber die eigentlich sittlichen Grundanschauungen fallen aus oder werden nur schattenartig gebildet.

Auf die Frage: Ist Gefühl oder Vernunft Prinzip des Sittlichen, kann man demnach nur erwidern: beide, jedes in seiner Weise. Keine Klarheit des Denkens kann für den Mangel einer sittlichen Gefühlsgrundlage Ersatz leisten. Setzt man diese aber voraus, so wird man auch das Gute nicht verkennen dürfen, welches sittliche Grundsätze gewähren. Denn die einfachen sittlichen Gefühle, obwohl unmittelbarer und frischer als allgemeine Regeln, sind eben um dieser Einfachheit willen nicht geeignet, dem Stoße heftiger Affekte oder starker Neigungen zu widerstehen: sie sind zu flüssig, zu verschwimmend, zu unsicher in Ansehung der Weckungsverhältnisse. Dagegen kommt moralischen Grundsätzen eine große Macht zu in Hinsicht ihrer eigenen Bewußtwerdung und Erhaltung im Bewußtsein. Denn sie enthalten ja in fester Verschmelzung und Durchbildung dasselbe vielfach in sich, was in den Gefühlen einfach gegeben ist, so daß sie oft andere Motive schon dadurch zu unterdrücken vermögen, daß dieselben vom Bewußtwerden abgehalten werden. Eben dies aber ist der Grund, weshalb ihre negative Wirksamkeit für das Handeln meistens bedeutend stärker ist als ihre positive. Denn Begriffe und Sätze als solche geben ja keinen Impuls zum Wollen; und so sieht man nicht selten die nämlichen Grundsätze, welche vor Fehltritten wirksam behüten, gleichwohl durchaus unvermögend zur Erzeugung einer ihnen entsprechenden Wirksamkeit.[22]

Während also die spekulative deutsche Philosophie die

schwierige Streitfrage über den relativen Anteil von Gefühl und Vernunft am Sittlichen, welche schon die Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts so sehr beschäftigt hatte, eigentlich mehr durch Machtsprüche aus der Welt zu schaffen und durch künstliche Mittel zu verdecken versucht, knüpft Beneke auch hier wieder an die Traditionen und Fragestellungen der englisch-schottischen Philosophie an, weit mehr als Kant, bei welchem der konstruierende Rationalist der Wolffschen Schule den Grundzug bildet.

5. Freiheit und Zurechnung

Mit dieser Theorie über den relativen Anteil von Gefühl und Vernunft am Sittlichen hängt auch Benekes Stellung zum Freiheitsproblem eng zusammen. Wie Herbart und Schopenhauer tritt auch er für die ausnahmslose Gültigkeit des Kausalgesetzes auf psychischem Gebiete ein;[23] noch entschiedener als bei diesen Vorgängern fehlt bei ihm jeder Schein einer Zweideutigkeit, jede Verwechslung zwischen der Freiheit (dem Freisein von der Macht sittlich abweichender Motive), welche als Autonomie des vernünftigen Willens sittliches Ideal ist, und der Freiheit als Willkür, d. h. der Fähigkeit motivloser Willensentscheidungen.[24] Zwischen diesen beiden Freiheitsbegriffen liegt dann derjenige, welchen ein landläufiger Irrtum so oft mit der Willkür verwechselt: die Freiheit, nach dem eigenen Willen zu tun.

Durch diese Freiheit wird die ethische und juristische Zurechnung begründet, welche mit ihr in engem Wechselverhältnisse steht. Die Beziehung von Handlungen auf die inneren moralischen Beschaffenheiten, die eigentlichen Motive eines Menschen, ergibt das Verhältnis der Zurechnung; die Beziehung dieser auf jene das der Freiheit. M. a. W.: die Handlung ist eine freie oder der Wille wirkt frei (unabhängig von anderen Kausalitäten) gerade dadurch, daß er die Handlung notwendig determiniert, so daß diese ein treues Abbild ist von der moralischen Individualität des Willens. Und in eben diesem Verhältnisse ist auch die Zurechnung begründet. Wir rechnen eine Tat zu dem Willen oder zu dem Menschen, insofern sie als Wirkung

die moralische Beschaffenheit des Willens oder des Menschen als ihre Ursache treu in sich spiegelt. Darum erscheint die Zurechnung überall da aufgehoben, wo der kausale Zusammenhang zwischen einer Handlung und dem moralischen Charakter eines Menschen aufgehoben oder zweifelhaft ist, mag dies nun durch mechanischen Zwang oder durch physiologisch abnorme Zustände oder infolge von Seelenkrankheit der Fall sein. Der Begriff „Freiheit“ in dem oben bezeichneten Sinne drückt dasselbe von der andern Seite her aus. Die zugerechneten Handlungen sind hinsichtlich ihrer moralischen Beschaffenheit frei: erstens von aller äußeren, mechanischen Kausalität; und zweitens von aller inneren, die nicht Wille, Gesinnung, Charaktereigenschaft ist. Die moralische Beschaffenheit der Handlung ist rein durch die moralische Beschaffenheit des Menschen bestimmt; sie macht nur kund, was innerlich gegeben ist und wie es gegeben ist.[25]

Wesentlich anders ist es dagegen mit den Bildungsverhältnissen des Willens oder der Gesinnung selbst. Können die Begriffe der Freiheit und Zurechnung auch auf diese ausgedehnt werden? Die Vertreter des Begriffes der intelligiblen Freiheit, Kant, Schelling, Schopenhauer, glauben es sogar zu müssen. Daß jemand diesen Willen, diese Gesinnung hat, soll als eine Wirkung seiner Freiheit betrachtet und ihm deshalb als Schuld zugerechnet werden.[26] Inwiefern läßt sich dies begründen? Daß wir die Handlung dem Menschen zurechnen, beruht darauf, daß sie schließlich nur Ausdruck seines inneren Wesens ist. Aber hat dies innere Wesen selbst im Menschen und in ihm allein seine Ursache? Dies kann offenbar nur dann bejaht werden, wenn man auf dem Boden einer gewissen Metaphysik dieses Wesen zum Werk einer über alle empirischen Bedingungen hinausgehobenen intelligiblen Freiheitstat macht. Auf empirisch-psychologischem Boden gelangt man hier über die dem Menschen unzweifelhaft möglichen Rückwirkungen auf seine eigene Charakterbeschaffenheit zu einer Verantwortlichkeitsgrenze; die Beziehung zwischen einer bestimmten Tat und dem Willen wird, je weiter man die Entwicklung des Menschen zurückverfolgt, immer loser; bei den Bildungsverhältnissen des Willens selbst wird die innere Kausalität immer beschränkter, die äußere immer

größer, bis die erstere, am Lebensanfang, ganz auf Null herabsinkt. Darum kann in Hinsicht auf die Begründung unseres Wesens selbst von Freiheit und Zurechnung nur in einem eingeschränkten Sinne die Rede sein.[27] Der Mensch ist ursprünglich sittlich indifferent.

Die sittliche Wertschätzung ist zwar in ihm präformiert, weil sie in allen Menschen auf gleiche Weise durch die Grundverhältnisse ihrer praktischen Entwicklung angelegt ist. Aber daneben gibt es andere Verhältnisse, welche diese Entwicklung aufhalten und stören können, so daß das allgemein-gleich Angelegte dessenungeachtet nicht allgemein-gleich zur Ausbildung kommt.[28] Mag er sittlich oder unsittlich werden: er wird es dem letzten Grunde nach durch seine Bildungsverhältnisse und im genauen Kausalzusammenhang mit diesen. Das berührt die Zurechnung in ihrem moralischen Charakter nicht; wir verachten und verabscheuen den Bösewicht, indem wir ihn vorstellen, wie er jetzt ist; wir bemitleiden eben denselben, indem wir uns vorstellen, wie er so geworden ist und was er hätte werden können. Zwischen diesen beiden Betrachtungsweisen ist kein Widerspruch.[29]

Die Bildungsverhältnisse aber, unter denen die Einzelnen sich entwickeln, möglichst günstig zu gestalten, ist Sache einer moralischen Kunstlehre im kleinen wie im großen, ist Sache der Pädagogik wie der Politik, beide vom höchsten ethischen Standpunkte aus betrachtet. Aber die besonnenste Erziehungskunst so wenig wie die weitschauendste Staatskunst können jemals alle die endlos verschlungenen Fäden, an denen Menschenschicksal und Völkerschicksal hängt, völlig in ihre Hand bekommen: es ist nicht möglich, das Dasein so ganz zu rationalisieren, um für alle Menschen diejenigen Entwicklungsbedingungen zu schaffen, welche eine mit der sittlichen Norm einstimmige Beschaffenheit verbürgen. Hier verliert sich unser Blick im Schrankenlosen, in einem unübersehbaren Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, in einem Geheimnis, auf welches in irgend einer Form fast alle ethischen Theorien stoßen. Daß Gutes und Böses überhaupt in der Welt sind, dafür kann man in letzter Linie nicht den Menschen, sondern nur den Weltlauf oder die Mächte, welche man als Lenker desselben

denkt,[30] verantwortlich machen: ihnen gilt der dankbare Aufblick des Edlen, dem sie gestatten, sich zu den Höhen des Lebens zu erheben, nicht minder wie der Fluch des Elenden, den sie ins Leben und mit dem Leben in Schuld und Pein geführt haben.

6. Ethik und Religion

In vielfachen Wendungen und mit einem Nachdruck, welchen er mit dem gesamten spekulativen Idealismus gemein hat, hat Beneke diese Abhängigkeit des Menschen und seines Schicksals vom Weltlaufe hervorgehoben, den Weltlauf aber auf Gott zurückgeführt. Mit vollem Rechte wird jedoch dem älteren Standpunkt Schleiermachers gegenüber betont, es sei nicht begreiflich, wie das Gefühl der Abhängigkeit als solches eine Vollkommenheit für den Menschen begründen solle. Nicht als Gefühl der Abhängigkeit und Schwäche habe die Religion Wert, sondern als Gefühl der Stärke in Gott, welche uns über jene Abhängigkeit beruhigt. Indem Beneke darum über den bloßen Begriff des Universums zu einem erfüllteren Gottesbegriff, in welchem die Begriffe Weltordnung und sittliches Ideal verschmelzen, zu gelangen bemüht ist, hat er, ganz wie Herbart, warme Worte über die beruhigende und beseligende Wirkung der Religion, während er anderseits den bedeutenden Einfluß sittlicher Bedürfnisse auf die Begründung des wahren moralischen Glaubens vollauf anerkennt.[31] Denn als reiner Glaube, in keiner Form als ein Wissen oder eine spekulative Überzeugung, tritt bei diesem ersten Vertreter des Empirismus in der neueren deutschen Philosophie die Religion auf: eine persönliche Sache des Herzens, aber kein Argument des prüfenden Verstandes.[32]

Die Erörterung der Abhängigkeit, in welcher unser sittliches Wesen von dem Weltlaufe sich befindet, führt Beneke naturgemäß zu dem furchtbaren Problem der Theodizee, ohne daß er auch nur einen Versuch gemacht hätte, in diese Abgründe hineinzuleuchten. In redlichem Wahrheitssinne erklärt er vielmehr,[33] daß die Existenz des Übels und des Bösen in der Welt unter der Voraussetzung Gottes ein unerklärliches Rätsel sei; daß es für die Aufgabe der Theodizee nur eine Lösung in der Form

der Glaubensüberzeugung gebe. Das heißt: die Existenz Gottes kann aus der Welt, wie sie uns gegeben ist, nicht abgeleitet, sie muß in dieselbe hineingetragen werden; der Wunsch ist der erste und der langlebigste Gott. Und die Art und Weise, wie wir uns Gott und die göttliche Weltregierung denken, ein Reflex unserer bisherigen moralischen Ausbildung; wie der Gott eines Menschen, so ist er selber.[34]

In diesen Gedanken Benekes liegt der Keim zu dem, was später Feuerbachs geistvolle Theorie systematisch entwickelt hat, ohne daß Beneke schon die vollen Konsequenzen dieses Standpunktes gezogen hätte. Für ihn hebt weder die Einsicht, daß alle Theologie im Grunde nur Anthropologie sei, noch die Unmöglichkeit, einen Gott als moralische Person und den Weltlauf in einem Begriffe zusammenzudenken, die Überzeugung von der Existenz einer weltregierenden Macht auf, der sich unsere moralischen Begriffe von Gott als der unendlichen und vollkommenen Persönlichkeit wenigstens annähern, wie groß auch (wenigstens der Theorie nach) der Abstand sein mag, welcher diese theistische Gottesvorstellung von einer adäquaten Erkenntnis des höchsten Wesens trennt. Für Beneke ist darum der moralische Glaube die subjektiv-menschliche Gestaltung und Auffassung einer höchsten objektiven Realität; für Feuerbach die Objektivierung der menschlichen Subjektivität. Für Beneke nähert er sich bei fortschreitender intellektueller und moralischer Vervollkommnung der Menschheit mehr und mehr der Erkenntnis, ohne je Erkenntnis werden zu können; für Feuerbach muß die der Religion zugrunde liegende Illusion, das Anschauen der menschlichen Subjektivität als eines Objektiven, notwendig mehr und mehr verschwinden.

Wie Herbart nimmt darum auch Beneke eine Mittelstellung ein zwischen den spekulativen Denkern, welche in der Religion den höchsten Wahrheitsgehalt in vermittelter Form erblicken, und dem Positivismus, der sie, wenigstens in ihrer transzendenten Gestalt, als eine überlebte Stufe menschlicher Entwicklung zu beseitigen sucht. Es liegt in der Konsequenz dieses wesentlich von Jakobi beeinflußten Standpunktes, daß er das Dogmatische, als das Nebensächliche, in den Hintergrund schiebt und dafür umso stärker die Gefühlswirkung der Religion, also

namentlich den Wert der Gottesverehrung, betont,[35] welche naturgemäß an der kirchlichen Gemeinschaft vorzugsweise ihre Stütze hat. Natürlich sind damit nicht sogenannte Religionsübungen gemeint, sondern die innere Begründung der Religion als Gemütsstimmung; und in diesem Sinne nennt Beneke die Religion auch selber Pflicht, nicht bloß wegen ihrer Folgen für die übrige Moralität, sondern um ihres inneren moralischen Wertes willen.[36] Er bezeichnet als ihre Quelle ein sehr mächtiges, in den höchsten Interessen wurzelndes Verlangen, für welches wir aus dem Gegebenen, wie tief wir auch in dessen Verständnis eindringen und wie geschickt wir es uns untertan machen mögen, niemals volle Befriedigung oder Beruhigung hoffen dürfen. Er nennt sie den Weltverhältnissen gegenüber in bei weitem höheren Grade und weit freier produktiv als das Wissen und die Sittlichkeit, in vielen Fällen das jenen unmöglich Erscheinende als möglich behandelnd und darum durchsetzend; er macht endlich darauf aufmerksam, daß der praktische Wert durchaus nicht an dem Maßstabe des Wissens oder des Wirklichen gemessen werden dürfe. Denn der Glaube verkörpere sich zwar nicht selten in dem bestimmten Vorstellen einer bestimmten Zukunft; aber dieses Vorstellen sei ein Sekundäres, Unwesentliches und könne entschieden falsch sein, ohne daß dadurch seiner erhebenden Wirkung und der mit ihr verknüpften Hoheit der Gesinnung Abbruch geschähe.[37]

Auch hier wieder sehen wir Beneke auf der Schwelle, die in den Positivismus hineinführt, ohne sie zu überschreiten. Aber die Konsequenz liegt hier schon unmittelbar nahe. Denn, wenn das Wesentliche an der Religion eben der Glaube an die Zukunft, die Begeisterung für das Ideale und die daraus hervorgehende Gemütsstimmung ist, die bestimmten Vorstellungen aber, in welche dies alles eingekleidet wird, das Unwesentliche, Zufällige: was hindert uns, solche religiöse Vorstellungen, die sich in Widerspruch mit unserer Welterkenntnis befinden, fallen zu lassen und durch andere zu ersetzen, welche als Ideale die gleiche enthusiasmierende Kraft besitzen, ohne durch ihre beständige Reibung an den harten Ecken und Kanten der Tatsachen das Beste ihrer Wirkung einzubüßen?

---

2. Abschnitt

Deutscher Positivismus

Feuerbach

1. Feuerbach und die deutsche Philosophie

Das Götterbild, welches der deutsche Idealismus aufgerichtet, hatte Schopenhauer zu stürzen versucht, indem er die Meister verhöhnte und das Werk karrikierte. Beneke und Feuerbach ziehen ihm den Grund unter den Füßen hinweg. Aber noch mehr als bei Beneke hat man bei Feuerbach[38] über dieser negativ-polemischen Seite seines Denkens und seiner Schriftstellerei die positiv-aufbauende übersehen. In einer Zeit, welche um die geistreich-spielenden Paradoxien Schopenhauers eine massenhafte Anhäufung literarischer Erzeugnisse erlebt, pflegt man einen Denker wie Feuerbach nur obenhin als einen etwas aus der Art geschlagenen Ausläufer Hegels abzutun. Dies heißt jedoch nicht bloß die ungemein große Bedeutung Feuerbachs für die philosophierende Gegenwart, sondern auch den geschichtlichen Zusammenhang verkennen. Mit demselben Rechte könnte man Kant als eine Zersetzung des Humeschen Standpunktes betrachten! In der Tat hat das Denken Humes, überhaupt der englisch-schottische Empirismus, in der Entwicklung Kants genau dieselbe Bedeutung, eines Durchgangspunktes nämlich, wie bei Feuerbach das Hegelsche System, von dem sich dieser viel weiter entfernt, als etwa Hegel von seinen Vorgängern. Nur wer auf dem Standpunkte der spekulativen und halbtheologischen Philosophie steht und im stillen Hegel gegen Feuerbachs Positivismus und Anthropologismus recht gibt, wird zu verkennen imstande sein, daß in Feuerbach neben der gegen Kant, Schelling, Hegel, überhaupt gegen den Idealismus gerichteten Kritik sich eine Denkweise ausbildet, welche für manche dringende Bedürfnisse der Gegenwart das lösende und klärende Wort bereit hält.

In der Rückwendung von spekulativer Konstruktion zur

Methode empirischer Forschung innerhalb der deutschen Ethik, welcher dieses Kapitel gewidmet ist, ist Beneke vorzugsweise für die Neubegründung der Psychologie und den Nachweis dieser Disziplin als der eigentlichen philosophischen Grundwissenschaft tätig. Feuerbachs Hauptaugenmerk ist darauf gerichtet, die Grundlinien einer neuen, realistischen Weltansicht zu verzeichnen.[39] Den kühnen Konstruktionen und abstrakten Begriffsgebilden der idealistischen Metaphysik tritt er mit der durchgreifenden Forderung entgegen: „Begnüge Dich mit der gegebenen Welt!“ Er wird damit der geistige Vater des Positivismus in Deutschland, dessen entscheidende Gedanken er dem Panlogismus gegenüber vertritt, zu einer Zeit, wo man in der deutschen Literatur weder von Auguste Comte noch von John Stuart Mill irgend welche Kenntnis genommen hatte.[40] Nur der leidenschaftliche Eifer, mit welchem Feuerbach als Schriftsteller das religiöse Problem verfolgte, immer wieder auf diesen Zentralpunkt seines Denkens zurückkommend, konnte darüber hinwegsehen lassen, daß die aus den Jahren 1842 und 1843 stammenden kleinen Schriften „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie“ und „Grundsätze der Philosophie der Zukunft“, wenn auch in aphoristischer Form, doch die systematischen Grundlinien einer neuen Weltansicht enthielten. Freilich stehen alle religionsphilosophischen Arbeiten Feuerbachs mit diesem Kampfe um eine positivistische Weltansicht im engsten Zusammenhang. Denn ihrem innersten Wesen nach ist ihm alle spekulative Philosophie nur eine verhüllte Theologie: soll also die Herrschaft der Spekulation gestürzt werden, so wird die völlige Entlarvung der Theologie der sicherste Weg dazu sein.

Gleiche Ursachen mögen es auch gewesen sein, welche die Aufmerksamkeit von Feuerbachs Ethik ablenkten. Und doch steht die Sache längst nicht mehr so wie damals, als dem Denker ein warmer Verehrer, Heinrich Beneke, die Worte schrieb: „Es fehlt nicht, als Ersatz für das Viele, das durch Sie der Welt abhanden gekommen ist, an den herrlichsten ethischen Gedanken in Ihren Werken; aber es fehlt noch eine anthropologische Ethik, als ein Ganzes für sich.“[41] Wir sind heute erheblich reicher als der Schreiber dieser Zeilen, welche

aus dem Jahre 1858 stammen; denn während in den bis dahin erschienenen Arbeiten Feuerbachs ethische Gedanken in der Tat nur vereinzelt und in abgerissener Form auftreten, enthält das letzte von ihm veröffentlichte Werk „Gottheit, Freiheit und Unsterblichkeit vom Standpunkte der Anthropologie" (aus dem Jahre 1866) wenigstens einen größeren Abschnitt, welcher zu dem Zentralproblem der neueren Ethik in enger Beziehung steht: „Über Spiritualismus und Materialismus, besonders in Beziehung auf die Willensfreiheit."[41] Noch einige Jahre später (1868/69) verfaßte Feuerbach eine Anzahl in sich zusammenhängender Kapitel zur Moralphilosophie, welche jedoch erst mit dem durch Karl Grün herausgegebenen Nachlasse öffentlich bekannt geworden sind.[42] Einen vollständigen Ausbau können wir auch in ihnen nicht erblicken; vielmehr erscheint vieles nur leicht skizziert. Aber bei näherem Zusehen wird man gewahr, daß kaum einer der für die prinzipielle Grundlegung der Ethik wichtigen Punkte völlig unbeachtet geblieben ist und daß diese Abschnitte in leichter und loser Form eine Fülle der trefflichsten, feinsten Gedanken enthalten, welche im vollsten Sinne des Wortes als das Programm des heutigen wissenschaftlichen Empirismus in der Ethik bezeichnet werden müssen.

2. Der Glückseligkeitstrieb als Grund der Ethik

Der Grundzug der Ethik Feuerbachs ist der Grundzug seiner philosophischen Weltansicht überhaupt: das Hinausdrängen auf die lebendige Wirklichkeit im Gegensatze zu der abstrakten Begriffsspekulation; der Sinn für das Positive, Tatsächliche, im Gegensatze zu der idealistischen Verflüchtigung der Dinge in Gedanken. Dies zeigt sich sogleich an dem entscheidenden Punkte, von welchem aus die gesamte Ethik Feuerbachs ihr Gepräge empfängt: an dem Verhältnisse des Sittlichen zum Begriff der Glückseligkeit.[43] Seit Kant hatten die deutschen Philosophen, „die moralischen Hyperphysiker", unablässig daran gearbeitet, aus dem Begriff des Sittlichen jeden,

auch den verstecktesten, Beigeschmack des Eudämonismus herauszudestillieren, bis das Sittliche inmitten des bewegten Menschenlebens, das von ihm seinen Herzschlag empfangen sollte, nur wie ein blutloses Gespenst erschien.[44] Erst Feuerbach nimmt unter unablässiger Polemik gegen die Abstraktionen der spekulativen Schule die Ehrenrettung des Eudämonismus wieder auf, für den einst Beneke eingetreten war, ohne gegen die herrschenden Vorurteile etwas ausrichten zu können.[45]

Das Geheimnis der Erfolge aber, welche diese realistische Richtung errungen, liegt ganz wesentlich in dem gereinigten und vertieften Verständnis des Willens und seiner Phänomene. Der abstrakten und pedantischen Fassung des Sittlichen in der idealistischen Schule (zu welcher in diesem Zusammenhang auch Herbart und seine Anhänger gerechnet werden müssen, obwohl uns bei Feuerbach selbst keine ausdrückliche Polemik gegen ihn begegnet) entsprach die verzeichnete Psychologie des Willens, welche gerade bei den höchsten Äusserungen dieser Grundkraft ihr innerstes Wesen völlig ins Theoretische verkehrte.[46] Der Bruch mit diesen Verirrungen, vollzogen durch Schopenhauer und Beneke, befestigt durch Feuerbach, macht Epoche in der deutschen Ethik. Wenn alle Ethik den menschlichen Willen und seine Verhältnisse zum Gegenstande hat, so muß sogleich dazugesetzt werden, daß kein Wille sein kann, wo kein Trieb und wo kein Glückseligkeitstrieb kein Trieb überhaupt. Der Glückseligkeitstrieb ist der Trieb der Triebe; wo Sein nur immer mit Willen verbunden, da ist Wollen und Glücklich-Sein-Wollen unzertrennlich, ja wesentlich Eins. „Ich will,“ heißt: „Ich will nicht leiden, ich will nicht beeinträchtigt und zerstört, sondern erhalten und gefördert, d. h. glücklich werden.“[47] Ausdrücklich knüpft Feuerbach selbst diese Rückkehr zum Eudämonismus an Locke, Malebranche und Helvetius an. „Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn,“ spricht nun Feuerbach mit vollem Nachdruck aus.[48] „Wo auch nur die leiseste Regung von Selbstliebe, von eigenem Interesse, einer Handlung beigemischt ist, da entbehrt dieselbe das wesentlichste Merkmal des Sittlichen,“ hatte Schopenhauer erklärt. Wie sind so diametral entgegengesetzte Auffassungen eines und

des nämlichen Tatbestandes bei zwei einander zeitlich und innerlich so nahe stehenden Denkern zu erklären?. Der Gegensatz der Worte ist schärfer als der Gegensatz der Begriffe und der unaufhebliche Tatbestand der Erfahrung des sittlichen Lebens blickt unverkennbar durch beide Fassungen hindurch. Wo Streben nach Glückseligkeit, d. h. nach Befriedigung des Willens, da ist Egoismus und folglich keine Sittlichkeit, hatte Schopenhauer gelehrt. Gewiß, entgegnet zustimmend Feuerbach; aus meinem Streben nach Glückseligkeit allein entspringt nun und nimmer etwas, das nach Sittlichkeit aussähe. Daraus lassen sich zur Not die sogenannten Pflichten gegen uns selbst ableiten und jedenfalls besser als in jenen Systemen, die durchaus nichts vom Egoismus, vom Glückseligkeitstrieb in der Ethik wissen wollen und doch jene Pflichten anerkennen; aber mag man ihnen auch, gegen Schopenhauer, das Heimatrecht in der Ethik gewähren: von Moral im eigentlichsten Sinne kann nur da die Rede sein, wo das Verhältnis des Menschen zum Menschen, des Einen zum Anderen, des Ich zum Du, zur Sprache kommt.[49]

Hier nun erhebt sich die große Frage: wie erfolgt jene Umbiegung des egoistischen Glückseligkeitstriebes in sein scheinbares Gegenteil, nämlich in Selbstbeschränkung und Förderung anderer? Bei Schopenhauer war dies nur durch eine Art metaphysischen Wunders, die Durchschauung der Individuation und die Rückkehr des entzweiten Willens zur Einheit, möglich. Bei den Idealisten nur durch die ebenfalls ans Wunder streifende Autonomie des Willens, der sich frei dem Vernunftgebot oder dem idealen Musterbilde unterwirft. Feuerbach hat eine Lösung der Frage, die zwar nur die neue Fassung eines alten Gedankens ist, aber inmitten des deutschen Idealismus an das Ei des Kolumbus erinnert. Und sie zeigt zugleich den engen Zusammenhang seiner Ethik mit seinen erkenntnistheoretischen Grundanschauungen. Die Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen ist ihm das erste Prinzip und Kriterium der Wahrheit und Allgemeinheit. Die Gewißheit von dem Dasein anderer Dinge außer mir ist vermittelt durch die Gewißheit von dem Dasein eines anderen Menschen außer mir. Aber dies gilt noch in einem höheren Sinne; nicht bloß von der

unmittelbaren Erkenntnis, sondern auch vom geistigen Leben. Zwei Menschen gehören zur Erzeugung des Menschen, des physischen sowohl wie des denkenden. Und das gleiche Prinzip waltet auch im Praktischen, im Sittlichen. Die Glückseligkeit ist das Prinzip der Moral; aber nicht die in eine und dieselbe Person zusammengezogene, sondern die auf verschiedene Personen verteilte, Ich und Du umfassende, also nicht die einseitige, sondern die zwei- oder allseitige. Es ist in allewege unmöglich, die Moral aus dem Ich allein oder aus der bloßen Vernunft eines nur sich selbst denkenden Wesens abzuleiten, abgesehen von einem mir gegenüberstehenden, außer meinem Willen und Verstand existierenden, nicht gedachten, sondern durch die Sinne gegebenen Du. Und so wird von Feuerbach geradezu das Geschlechtsverhältnis, der Gegensatz und die Beziehung zwischen Mann und Weib, als das moralische Grundverhältnis bezeichnet.[50] Alle Ethik ist Autonomie und Heteronomie zugleich: „Ich will," sagt der eigene Glückseligkeitstrieb, „Du sollst," der des Anderen. Alle Ethik fordert Uneigennützigkeit; aber sie sollte endlich einmal einsehen, daß hinter dieser von mir geforderten Uneigennützigkeit nur der wohlbegründete Egoismus des Anderen steckt: denn alle ethischen Vorschriften, die mit meinem Egoismus in Widerspruch stehen und daher nicht aus ihm erklärbar sind, stehen im schönsten Einklang mit dem Egoismus der Anderen.[51]

Hier findet sich nun in Feuerbachs Darstellung unverkennbar eine Lücke. Es fehlt der ausdrückliche Hinweis darauf, daß dieser Gegensatz von Ich und Du, welcher als die treibende Kraft der ethischen Entwicklung bezeichnet wird, nicht der Gegensatz zweier Individuen, sondern in Wahrheit der Gegensatz des Individuums und der Gesellschaft ist. Der ausdrückliche Hinweis: denn im Sinne und Geiste Feuerbachs ist diese Ergänzung gewiß, wie namentlich die folgenden Erörterungen über das Gewissen zeigen. Aber erst Knapps System der Rechtsphilosophie hat diese Ergänzung gebracht und damit die geistige Gemeinschaft zwischen dem deutschen und dem westlichen Positivismus vollendet. Die Vorstellung des Gattungsinteresses wird von ihm mit allem Nachdruck als der

logische Ausgangspunkt im sittlichen Prozesse bezeichnet; durch sie empfangen diese Vorgänge die der Sittlichkeit spezifische Eigenschaft, daß dem Subjekt die ganze übersehbare Menschheit nach Selbstinteresse dabei beteiligt erscheint. Die ganze übersehbare Menschheit. So weit aber und je weiter diese Fähigkeit des menschlichen Geistes reicht, so weit und je weiter er die Interessen der Gattung begreifen und folglich die notwendige Unterwerfung der Einzelnen danach ausrechnen kann: so weit reicht und steigt der Umfang und der intelligente Wert der Sittlichkeit. Die roheste Sittlichkeit ist diejenige, worin der engste, die feinste diejenige, worin der größte Menschenkreis, d. h. die unbegrenzte Idee der Menschheit, als Ausfüllung des Begriffs der Gattung gilt. Da aber auch das höchste Interesse der Gattung nur in der höchsten Summe von Einzelinteressen besteht, so folgt daraus als Prinzip für die Sittlichkeit, daß sie das Einzelinteresse, wenn es mit dem Gattungsinteresse kollidiert, zwar zum Opfer verlangt, aber mit sich selbst in Widerspruch gerät, wenn sie das Einzelinteresse überflüssig beschränkt, indem sie dadurch das Gattungsinteresse verletzt statt wahrt.[52]

Mit vollem Rechte ist darauf hingewiesen worden,[53] daß diese ganze Ableitung des sittlichen Grundverhältnisses aus dem Gegensatze von Ich und Du, aus dem Gegensatze des Individuums zur Gesellschaft, völlig abstrakt gesehen und dargestellt sei; daß beiden Denkern, Feuerbach wie Knapp, der Blick für die konkrete Realität der geschichtlichen Entwicklung fehle, welche aus den einfachsten psychologischen und soziologischen Grundverhältnissen im Laufe vieler Zeitalter allmählich den wundervollen Bau der Rechtsordnung und der sittlichen Normgebung aufgeführt hat. Aber wenn dies auf den ersten Blick wie ein Rückschritt hinter Hegel und seine großartige geschichtliche Betrachtungsweise der Dinge erscheinen könnte, so muß doch im Auge behalten werden, wie viel bei Hegels Darstellung bloße logische Konstruktion ist und wie wichtig es war, einmal gegenüber den zahlreichen psychologischen Verzeichnungen des Sachverhalts, die man bei den spekulativen Philosophen findet, die wahren Triebkräfte der Entwicklung aufzuweisen, welche allem geschicht-

lichen Werden immer und überall zugrunde liegen. Für eine geschichtliche Darstellung des Werdeprozesses fehlte Feuerbach sowohl der Sinn als das Material. Aufgewachsen in den Methoden der rein analytischen Philosophie, war er überdies ganz und gar von den Hilfsmitteln entblößt, welche zu einer solchen Untersuchung gehört hätten. Gerade an einem solchen Punkte wird das Verdienst der oft so geringschätzig behandelten englischen Philosophie recht deutlich. Man spürt den bewegenden Einfluß, welchen der darwinistische Gedanke auch auf die Geisteswissenschaft ausgeübt hat und lernt die ungeheure Arbeit, welche ein Mann wie Spencer in seiner Ethik und seiner Soziologie geleistet hat, doppelt schätzen.

Für Feuerbach ergibt sich aus den obenstehenden Betrachtungen eine Einsicht von entscheidender Bedeutung: daß die Ethik unter keinen Umständen vom Glückseligkeitsprinzip abstrahieren dürfe. Verwirft sie auch die eigene, so muß sie doch die fremde Glückseligkeit anerkennen, widrigenfalls fällt der Grund und Gegenstand der Pflichten gegen andere, fällt selbst die Basis der Ethik weg; denn wo kein Unterschied ist zwischen Glück und Unglück, Wohl und Wehe, da ist auch kein Unterschied zwischen Gut und Böse. Der Kantsche Satz, es seien zwei ganz verschiedene Beurteilungen, ob wir bei einer Handlung das Gute oder Böse derselben oder unser Wohl und Wehe in Betracht ziehen, ist wohl richtig; aber aus der bloßen Beziehung eines Wesens auf sich selbst würde dieser Unterschied überhaupt nicht erwachsen; er ist nur möglich bei dem doppelseitigen Charakter jeder Handlung und unter Rücksicht auf die Person des Leidenden und ihren Empfindungszustand. Denn dasselbe, was in bezug auf diesen ein Wohl oder Wehe, ist in bezug auf mich, den Täter, ein Gutes oder Böses. Darum ist die Stimme des Gefühls der erste kategorische Imperativ. Für die bloße, reine, von allen Gefühlen abgesonderte Vernunft gibt es weder Gutes noch Böses; nur auf Grund der Gefühle und zum Besten derselben macht und beobachtet die Vernunft diese Unterschiede.[54]

Diese Auffassung, weit entfernt, der Schopenhauerschen zu widersprechen, stellt vielmehr, wie Feuerbach selbst gezeigt

hat, nur die letzte, durch den Pessimismus verdunkelte Konsequenz derselben dar. Die Bedeutung des Mitleids für die Begründung der ethischen Beurteilung hat Feuerbach vollauf anerkannt:[55] ein Gleichheitsgefühl, auf der bloßen Vorstellung beruhend, daß der Andere Mensch ist wie ich, ist viel zu unbestimmt; man fühlt nur wirklich, was man selbst erfahren oder als eine mögliche Erfahrung sich vorstellt; darum ist nur das auf gleiche Unglücksfähigkeit gestützte Gleichheitsgefühl die Quelle tätigen Mitgefühls. Aber dies Prinzip der Ethik Schopenhauers ist nur möglich unter der Voraussetzung des in allen gleichmäßig vorhandenen und von jedem zu respektierenden Glückseligkeitstriebes. Wer allen Eigenwillen aufhebt, hebt damit auch das Mitleid auf. Für wen die Glückseligkeit nur Selbstsucht oder nur Schein und Tand ist, für den ist auch die Unglückseligkeit, die Mitleidswürdigkeit, keine Wahrheit. Alle Sympathie mit dem Leidenden kann immer nur aus Antipathie gegen das Leiden, aus dem Nicht-Leiden-, dem Glücklichsein-Wollen entspringen; Mitleid ist nur der mit den Verletzungen des fremden Glückseligkeitstriebes mitverletzte, mitleidende, eigene Glückseligkeitstrieb.[56] Die eigene Glückseligkeit ist daher zwar nicht Zweck und Ziel der Moral, aber ihre Grundlage und Voraussetzung. Wer sie hinauswirft, öffnet diabolischer Willkür die Türe; denn nur aus der Erfahrung meines eigenen Glückseligkeitstriebes weiß ich, was gut und böse ist. Damit ist zugleich Feuerbachs Urteil über die Steigerung des Mitleids zur Askese gegeben. Zunächst hebt dieselbe offenbar die Sittlichkeit im gewöhnlichen Sinne auf. Denn wenn die Glückseligkeit kein Prinzip der Moral oder gar ein Unsittliches ist, warum soll die Verneinung derselben in mir eine Tugend sein, während meine Aufopferung für andere doch eine Bejahung desselben unsittlichen Prinzips ist? Heißt das nicht aus Sittlichkeit für die Unsittlichkeit sterben? Und liegt nicht die Wurzel der Askese selbst, mit allen Qualen, welche sie dem Träger auferlegt, im Glückseligkeitstriebe? Nur in einem durch falsche Vorstellungen vom Weltzusammenhange mißleiteten? Bei der von den christlichen Heiligen erhofften himmlischen Seligkeit liegt dies ohnehin auf der Hand; aber auch das Nirwana des Buddhisten und Pessimisten ist, wenn

schon kein Eudämonismus im gewöhnlichen Sinne, so doch für den noch Leidenden ersehnte Wunscherfüllung, tröstende Arznei gegen die Leiden einer neuen Geburt — also unstreitig auch Erfindung des Glückseligkeitstriebes.[57]

3. Das Sittliche als Norm: Ursprung des Pflichtbegriffes

Von der gewonnenen fundamentalen Einsicht aus läßt sich nun erst das Verständnis für das Werden und Wachsen des Sittlichen innerhalb der menschlichen Gemeinschaft erzielen.

Auch hier wieder betätigt Feuerbach seinen wunderbaren Blick für das Reale, durch ein Übermaß künstlicher Abstraktion fast aus dem Gesichtskreise der Philosophie Geschwundene, wenn er darauf hinweist, daß jener Unterschied zwischen Ich und Du, auf welchem unser Selbstbewußtsein und die ganze Moral beruht, im letzten Grunde der Gegensatz von Mann und Weib sei, so daß sich das Geschlechts- und Familienverhältnis eigentlich als das moralische Grundverhältnis darstellt. Jene Gegenseitigkeit des Glückseligkeitstriebes erscheint hier in der innersten Natur des Menschentums begründet: im Geschlechtsgegensatze zeigt sich ein Glückseligkeitstrieb, den man nicht an sich selbst befriedigen kann, ohne zugleich, nolens volens, den Glückseligkeitstrieb des anderen Individuums zu befriedigen. Infolge dieses dualistischen Glückseligkeitstriebes aber wird das Dasein des egoistischen Menschen von Hause aus an das Dasein anderer Menschen, wenn auch nur seiner Eltern, Brüder, Schwestern, seiner Familie, gebunden. Ganz unabhängig von seinem guten Willen muß er schon vom Mutterleibe an die Güter des Lebens mit seinem Nächsten teilen; mit den Elementen des Lebens auch die Elemente der Moral einsaugen, als da sind Gefühle der Zusammengehörigkeit, Verträglichkeit, Beschränkung der unumschränkten Alleinherrschaft des eigenen Glückseligkeitstriebes. Und wo alle diese unwillkürlichen, physisch-moralischen Einflüsse an dem Starrsinne des Egoismus scheitern, da werden ihn die Püffe

seiner Brüder und die Kniffe seiner Schwestern belehren, daß auch der Glückseligkeitstrieb der anderen ein berechtigter ist, ja ihn vielleicht sogar zu der Überzeugung bringen, daß mit der Glückseligkeit der Seinigen seine eigene aufs innigste verwachsen ist.

Hier ist zugleich die Linie, auf welcher Moral und Recht sich berühren. Unverkennbar beeinflußt durch Knapps Rechtsphilosophie, macht Feuerbach darauf aufmerksam, daß das Recht auch Moral ist: sozusagen verstärkte, mit derberen Mitteln arbeitende, aber darum auch wirksamere Moral. Ja es ist, wie die Geschichte zeigt, auch die älteste Moral und darum ist es so verkehrt, aus der hochentwickelten, verfeinerten Moral das Recht deduzieren zu wollen — freilich nur ein historischer Nachklang der Ableitung der Welt aus dem Ich oder aus Gott. Heute springt das Recht da ein, wo die Moral wehrlos ist; wo die Menschen ihre Güter und Interessen stärker als bloß durch den guten Willen des anderen schützen wollen. Es ist genau begrenzte und bestimmte Moral, die keine allzu hohen Forderungen an den Menschen stellt, keine Ansprüche an seine Großmut, an seinen Edelsinn macht, aber die Nichtbeachtung dieses Minimums mit bürgerlichen oder peinlichen Strafen belegt.[58]

Aber nicht nur die Pflichten gegen andere werden durch diese wechselseitige Reibung der an sich unbeschränkten Selbstliebe des Menschen aufgedrängt, auch die Pflichten gegen sich selbst, welche offenbar nur die eigene Wohlfahrt zum Grund und Gegenstand haben, empfangen von da eine ansehnliche Bereicherung und Verstärkung. Auch sie werden dem Menschen vielfach nur von der Macht, von der Autorität der anderen auferlegt, welche den Wert solcher Eigenschaften erkannt haben oder selbst Träger derselben sind. Die Pflichten gegen sich selbst sind nichts anderes als aus dem Glückseligkeitstrieb entsprungene, aus der Erfahrung von ihrer Übereinstimmung mit dem Wohl und Wesen des Menschen geschöpfte, von glücklichen, normalen, gesunden Menschen abgezogene, für andere und für sie selbst im Fall der Erkrankung als Muster hingestellte Verhaltungsmaßregeln zur Erhaltung oder Erwerbung leiblicher und geistiger Gesundheit. Ihr imperativischer Charakter

ergibt sich aus der unendlichen Verschiedenheit der menschlichen Individualitäten und Anlagen. Es gibt keine Pflicht und keine Tugend, die nicht aus einem Triebe der menschlichen Natur und folglich, da jeder Trieb ein Glückseligkeitstrieb, aus diesem hervorgegangen wäre; es kann dem Menschen nur das zur Pflicht gemacht werden, was mindestens irgend ein anderer Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung, nur aus dem Drange der eigenen Natur, tut.[59]

Wozu sich der Mensch getrieben fühlte, was er als Notwendigkeit seiner Natur, als Forderung menschlichen Zusammenlebens erkannte, das hat er zur Pflicht auch für andere erhoben. Aber was für diesen eine Sache ist, die sich von selbst versteht, die ihn gar keine Anstrengung und kein Opfer kostet, die eins ist mit seiner individuellen Organisation, das ist für jenen eine Forderung, die er nicht erfüllt oder nur mit der größten Anstrengung und Peinlichkeit, folglich nur mit knapper Not.[60] Viele müssen sich auch an das Gute, das Gesunde, erst mit Mühe gewöhnen. Es ist unleugbare Erfahrung, daß der Mensch auch das Üble, also dem Glückseligkeitstriebe Widersprechende, wollen kann und wirklich will, weil eben der Glückseligkeitstrieb kein einfacher und besonderer Trieb, sondern vielmehr jeder Trieb Glückseligkeitstrieb ist und daher das Übel, zu dem er sich entschließt, im Vergleich mit dem anderen Übel, welches er dadurch vermeiden oder beseitigen will, als ein Gut erscheint. Aber auch das sittlichste Tun wird selten einen gewissen Konflikt mit dem Glückseligkeitstriebe vermeiden können. Oder heißt es nicht im Widerspruche mit dem Glückseligkeitstrieb handeln, wenn man Nebensachen der Hauptsache, die Arten der Gattung, die niederen Güter höheren, Entbehrliches, wenn auch noch so Liebes und Gutes, noch so schmerzlich Entbehrtes, dem Unentbehrlichen, dem Notwendigen opfert? Aber seit Menschen leben, ist der Epikureismus des Genusses durch den Stoizismus der Arbeit und Entsagung vermittelt, welcher, um seinen Hauptwunsch zu erreichen, alle anderen Wünsche fahren lassen muß, so angenehm es auch wäre, wenn man in ihrer Gesellschaft ans Ziel gelangen könnte.[61]

Diese Tatsache läßt die Unterscheidung zwischen Neigung und Pflicht als eine wohlbegründete und für die Ethik not-

wendige erscheinen. Daraus, daß jede Pflicht im letzten Grunde auf dem Glückseligkeitstriebe beruht, folgt nicht, daß alles Pflichtmäßige unmittelbar und für jeden Gegenstand der Neigung ist. Und daraus wiederum, daß Neigung und Pflicht bisweilen im Gegensatze stehen, folgt wieder nicht, wie die Rigoristen wollen, daß beide Todfeinde sein und bleiben müssen. Alle Ethik, alle sittliche Erziehung, ist vielmehr mit Überwindung und Ausgleichung dieses Gegensatzes beschäftigt, der in der Tat in der Entwicklung jedes Menschen ein fließender ist. Was heute nur mit Widerstreben übernommen wird, das geschieht später mit größter Leichtigkeit und Freudigkeit: es wird erkannt, daß die Zwangsjacke der Pflicht nur in Übereinstimmung mit dem eigenen, nur noch mißverstandenen und unbelehrten Glückseligkeitstriebe angelegt wurde; ja, wo die Pflicht zum Opfer wird, da gestaltet sie sich zu tragischer, schmerzlich empfundener, aber gleichwohl ohne Widerstreben übernommener Notwendigkeit, einem Ausflusse nicht des eigenen, sondern des mit Liebe angeeigneten Glückseligkeitstriebes der anderen, deren Glück der Selbstaufopferer wenigstens in der Vorstellung und Hoffnung mitgenießt.[62] Es sind Handlungen der Begeisterung, des Affekts, Ausdruck des ganzen aufs höchste gespannten Wesens eines Menschen: hervorgehend aus kritischen Fällen, wo der Mensch alles verliert, wenn er nicht alles wagt; wo die Handlung vielleicht physische, die Unterlassung sicher moralische Selbstvernichtung ist.[63]

Mit diesen Gedanken Feuerbachs kommen in einer sorgfältig durchgebildeten Theorie die Einwendungen zur Geltung, welche einstens Fr. Jacobi gegen die Ethik des kategorischen Imperativs ausgesprochen hatte: die Unerzeugbarkeit des sittlichen Triebes durch irgend ein Gesetz, das Apriori bestimmter Willensrichtungen vor jeder Wertung und jedem Imperativ; der sekundäre Charakter des Verstandes oder der Vernunft im Vergleich mit den gefühlsmäßigen Instinkten. Aber die Weite von Feuerbachs Blick zeigt sich darin, daß er neben dieser Sittlichkeit der naturbegründeten Anlagen und Triebe das Recht und die Bedeutung des kategorischen Imperativs durchaus anerkennt: nur mit dem Unterschied, daß der Imperativ für ihn kein zwischen der empirischen Tatsache des gesellschaftlichen Lebens und

dem Transzendenten schwebendes Phänomen ist, sondern ein Reflex des sozialen Lebens und seiner Wertungen; und daß er trotzdem Raum behält für die Äußerungen einer heroischen, über das vom sozialen Verbande und seinen Ansprüchen Geforderte hinausliegenden Sittlichkeit. Auch Jacobi hatte auf diese großes Gewicht gelegt, ohne daß er, vermöge seiner rein subjektivistischen Auffassung, für diese Betätigungen überhaupt ein Wertmaß übrig behielt.

Es ist außerordentlich interessant, diese Theorie vom Wesen des Sittlichen mit der Fichtes zu vergleichen. Man bemerkt leicht, wie notwendig beide zusammengehören und wird die in der englischen Ethik zuerst angebahnte Unterscheidung zwischen den Kriterien des sittlichen Wertes und den Motiven des sittlichen Handelns umso höher einschätzen. (Siehe XIII. Kap. 3. Abschn.) Fichte geht vor allem auf die persönliche Beschaffenheit, auf die innere Disposition des handelnden Menschen: seine Selbständigkeit, seine freie, vernünftige Überlegung, seine Selbstgesetzgebung. (Siehe III. Kap. S. 68—70.) Diese subjektiv-formale Seite am Sittlichen steht für ihn so ausschließlich im Vordergrunde, daß die Frage nach Inhalt und Kriterium der Pflicht stark zurückgedrängt wird und alle Pflicht nur den Sinn bekommt, die Autonomie des Individuums zu fördern und zu entwickeln. Feuerbach wiederum stellt dieser ganz formalistischen und subjektivistischen Auffassung mit solcher Entschiedenheit die Frage nach dem Entstehungsgrund aller sittlichen Kriterien, den Hinweis auf den individuellen und universellen Glückseligkeitstrieb gegenüber, daß die Durchbildung des Begriffs der sittlichen Autonomie darunter leidet. Bei ihm liegt der Nachdruck auf dem Verständnis der Art, wie sittliche Normen und Imperative überhaupt entstehen und an das Individuum herankommen, auf dem Übergang von der Heteronomie zur Autonomie; bei Fichte auf der Schilderung des autonomen, selbstherrlichen Menschen und seiner vernünftigen Freiheit. Ohne logische Verknüpfung dieser nur scheinbar sich widersprechenden, in Wahrheit einander fordernden Gedankenreihen keine vollständige, keine befriedigende Theorie des Sittlichen.

4. Das Gewissen[64]

Im Lichte dieser Betrachtungen verlieren denn auch die unter der Gesamtbezeichnung des Gewissens zusammengefaßten Erscheinungen jenen mystischen Zug, womit namentlich Kant dies „Mittelding zwischen Gott und Mensch“ ausgestattet hatte.[65] Auch hier gilt das Wort „Homo homini Deus“, welches man als den Schlüssel zur ganzen Philosophie Feuerbachs bezeichnen kann. Auch hier ist die Wiederanknüpfung an den besonnenen Geist des älteren Empirismus, speziell an Adam Smith, unverkennbar. „Das Ich außer mir, das sinnliche Du, ist der Ursprung des übersinnlichen Gewissens in mir. Die Stimme des Gewissens ist ein Echo von dem Racheruf des Verletzten.“ Ich mache mir nur darüber Vorwürfe, worüber der andere, sei es mit Worten, sei es mit der Faust, mir Vorwürfe macht oder machen würde, wenn er es wüßte oder selbst der Gegenstand der vorwurfsvollen Handlung wäre. Mein Gewissen ist also nichts anderes als mein an die Stelle des verletzten Du sich setzendes Ich, nichts anderes als der Stellvertreter der Glückseligkeit des andern auf Grund und Geheiß des eigenen Glückseligkeitstriebes.[66] Beide Faktoren hängen aufs engste zusammen. Wer nie eine Strafe gesehen oder gefühlt, nie einen Vorwurf von anderen gehört oder auch selbst nie einem andern einen Vorwurf gemacht hätte, würde auch nun und nimmermehr sich selbst über etwas Vorwürfe machen können. Darum ist das Gewissen des einzelnen ein Produkt der menschlichen Entwicklung; mitten in dieselbe hineingestellt und mit ihr sich verändernd.

Aber nicht bloß von außen kommt das Gewissen an den Menschen heran. Denn wie könnte er das Strafurteil der anderen über sich selbst fällen, wenn er sich nicht als strafwürdig zu erkennen vermöchte, also nicht ein von dem Urteil der anderen unabhängiges, eingeborenes Maß des Rechten und Unrechten in sich hätte? Ein solches Unterscheidungsmaß zwischen Recht und Unrecht, Dürfen und Nicht-Dürfen, besitzt der Mensch wirklich — in seinem Egoismus. Der Wille, selbst des Verbrechers, daß sein Leben und Eigentum heilig sei, im Gegensatz

zu seinem eigenen Verfahren gegen den anderen, ist der innere Grund des Gewissens, des Bewußtseins von Recht und Unrecht. Auch hier also bietet sich uns nur von der Seite des verpönten Glückseligkeitstriebes die Möglichkeit einer Erklärung der ethischen Phänomene.[67] Nur weil jeder aus eigener Erfahrung weiß, was Schmerz ist, kann er sich über die andern zugefügten Schmerzen ein Gewissen machen.

Gewiß ist das die tiefste Voraussetzung des Gewissens. Aber doch nicht die einzige. Denn vom eigenen Schmerz zum Schmerz des andern führt nur dann eine Brücke, wenn das Gefühl des andern in meiner Seele wiederklingt. Der Gefühlsreflex, die Sympathie, welche durch Hume und Smith dauernd Bürgerrecht in der ethischen Motivationslehre erlangt haben, ist von Feuerbach übersehen worden. Freilich wird nicht einmal der Mensch, der gar keine Fähigkeit der Gefühlsnachbildung besitzt, völlig ohne Gewissen sein. Denn obwohl in einem höheren ethischen Sinne unerziehbar, wird er zum mindesten sich dem Eindruck der ihn umgebenden Wertgebung nicht entziehen können: er wird wissen und fühlen, wie diese Umgebung über sein Tun urteilt, wenn es zu ihrer Kenntnis gelangt; wenn die Gesellschaft „mitwissend" wird. Dies muß auch mitberücksichtigt werden in den Fällen, wo uns das Gewissen Vorwürfe macht über Handlungen oder Unterlassungen, welche uns selbst betreffen. Hier erklärt Feuerbach das Gewissen gleichsam als den zürnenden Geist oder Schatten eines Triebes, den ein anderer, stärkerer Trieb unterdrücken und gewaltsam ums Leben bringen will.[68] Sittlich aber wird ein solcher Konflikt der Triebe und Motive doch erst dann, wenn der eine schon mit einem ethischen Exponenten versehen ist, welcher, nach Feuerbachs eigener Erklärung, nur aus der gesellschaftlichen Wertschätzung, aus ihrer Sanktion stammen kann.

Nur mit diesen Einschränkungen und Umsetzungen ist es also wahr, daß der sittliche Wille der Wille ist, der kein Übel tun will, weil er kein Übel leiden will; und daß das moralische Gesetz und Gewissen der Glückseligkeitstrieb ist.

5. Freiheit und Verantwortlichkeit

In der Freiheitsfrage steht Feuerbach völlig auf dem durch Schopenhauer und Herbart sowie durch Beneke geschaffenen Standpunkte; jedoch unter energischer Ablehnung der von ersterem zugunsten der „intelligiblen“ Freiheit bei der Metaphysik gemachten Anleihe.[69] Auch ihm ist die Freiheit des „Alleswollenkönnens“ eine phantastische Chimäre, eine Windbeutelei;[70] auch ihm setzt das Wollen immer ein Sein voraus.[71] Auch ihm ist das wirkliche Gefühl der Freiheit, wie es das Selbstbewußtsein enthält, nichts anderes als die Begleiterin jeder Entscheidung, die ohne äußeren Zwang aus den vorherrschenden Neigungen und den individuellen Eigenschaften eines Menschen (freilich mit innerer Notwendigkeit) hervorgeht.[72] Im Gegensatze jedoch zu jener schroffen Theorie absoluter Unveränderlichkeit des empirischen Charakters, welche Schopenhauer verkündet hatte, hält Feuerbach an der Veränderlichkeit des Menschen fest und bildet die Theorie Benekes von dem wenigstens relativen Einflusse des Selbstbewußtseins auf die Bildungsverhältnisse des moralischen Charakters noch weiter aus. Der Wille ist ihm zwar kein Hexenmeister, kein zu jeder Zeit und an jedem Orte zu jeder beliebigen Leistung bereites Vermögen; aber was er jetzt und hier nicht vermag, vermag er vielleicht anderwärts und zu anderer Zeit. Im vollsten Gegensatze zu Kant, der die Freiheit nur als Zustand eines außerhalb der Zeitreihe stehenden Wesens hatte gelten lassen wollen, hebt Feuerbach gerade die unermeßliche Bedeutung der Zeit für die reale sittliche Entwicklung des Menschen hervor. Die Freiheit (d. h. eben die sittliche, nicht die phantastische, supranaturalistische) ist eine Tochter der Zeit. Es ist wahr, was Kant sagt: „Was vergangen ist, ist nicht mehr in unserer Gewalt“; aber es fehlt der wichtige Nachsatz, daß, was vergangen ist, auch uns nicht mehr in der Gewalt hat. Und wenn wiederum Kant die Freiheit definiert hatte als das Vermögen, unbedingt und von selbst einen Zustand anzufangen, so ist es vielleicht richtiger zu sagen, die Freiheit bestehe vielmehr in

erster Linie darin, enden zu können.[73] Frei ist der Mensch nicht dadurch, daß er die Zeit verneint, sondern recht benutzt und anwendet.

Jeder neue Lebensabschnitt bringt auch neuen Stoff und neuen Willen. Was der Mensch früher als seinen letzten Willen für alle Zeit ansah, erkennt er jetzt nur als den Willen einer bestimmten Zeit.[74] Wenn eine Handlung noch so sehr subjektiv und objektiv notwendig war, so erscheint sie doch, nachdem sie vollbracht und der zwingende Beweggrund zu ihr vielleicht schon aus dem Bewußtsein verschwunden ist, als zufällig; und sie ist es auch, nämlich angesehen in Beziehung auf das noch übrige, nicht in dieser Handlung und dem ihr zugrunde liegenden Triebe erschöpfte Wesen des Menschen überhaupt. Dies ist in jedem Einzelnen vorhanden in den Gefühlen von Liebe und Verehrung zu anderen wegen ihrer hervorragenden Eigenschaften, in Erkenntnis der eigenen Schwächen: als Gewissen. Das Gewissen ist nicht bloß Protokoll unserer Taten, sondern auch eine treibende und führende Macht. Es lehrt uns, daß in Beziehung auf jenes allgemeine menschliche Wesen eine bestimmte Handlung keineswegs notwendig war. Nicht der Mensch als solcher mußte so handeln; andere, entwickeltere Menschen würden besser gehandelt haben. Vielleicht ich, dieser individuell bestimmte Mensch selbst; wenn andere Seiten meines Wesens hätten zu Wort kommen können.[75] Denn die menschliche Organisation ist reich und vielseitig; kein Mensch ist so unabänderlich zu einem bestimmten Tun determiniert wie der unterstützungslose Stein zum Fallen. Auch die Oberherrschaft eines bestimmten Triebes, einer bestimmten Willensrichtung, vernichtet die übrigen keineswegs: und das Gewissen ist eben diese Protestation, die vorwurfsvolle Einrede eines unterdrückten Triebes gegen seine Unterdrückung. Es war Schopenhauers Grundfehler gewesen, den im Menschen steckenden Willenskern zu etwas Einfachem zu machen, während derselbe doch nur die gedachte Einheit aller Triebe darstellt. Jeder Trieb will Befriedigung, jeder enthält Imperative des Handelns: eben darum läßt sich auch der eine gegen den anderen benutzen und dadurch Wirkungen erzielen, die in einem einfacher organisierten Wesen undenkbar wären. Darum bedarf es oft nur

eines äußerlichen Anstoßes, eines erschütternden Ereignisses, vielleicht nur einer Ortsveränderung, um diese Gewissensvorwürfe zu revolutionären Taten zu machen und diese bisher wirklich oder nur scheinbar unterdrückten Triebe und Eigenschaften zur größten Überraschung und Beschämung eines bornierten und pedantischen Determinismus in Freiheit und Tätigkeit zu setzen.[76]

Es fehlt also, wer dem Menschen zu enge Grenzen setzt; ebenso aber auch, wer sie zu weit, d. h. bis ins Unendliche, Phantastische hinausschieben will. Denn die Entwicklungs- und Veränderungsfähigkeit des Menschen hält sich durchaus innerhalb der unübersteiglichen Grenzen, die sein bestimmtes Wesen ausmachen.[77] Hieraus ergibt sich die tiefgreifende Einsicht, daß der Punkt, wo bei der sittlichen Beurteilung eines Menschen von Schuld und Verdienst im eigentlichen Sinne gesprochen werden kann, d. h. wo seine Verantwortlichkeit beginnt und endet, allgemein gar nicht zu bestimmen und im einzelnen Falle sehr schwer zu finden ist; daß es aber ein völliger Irrtum wäre, wollte man meinen, daß mit diesen Zugeständnissen an den Determinismus die Beurteilung menschlicher Handlungen und die daraus sich ergebenden Anforderungen an die Menschen beseitigt würden. Denn diese Notwendigkeit ändert nichts an der Beurteilung oder Verurteilung. Gegen sie sträubt sich der verletzte Glückseligkeitstrieb, der Wunsch des Freiseins vom Übel. Was ihn verletzt, das soll nicht sein. Aber dies Sollen ist nichts anderes als ein in gebieterischer Form ausgedrückter Wunsch, den wir, wenn er anerkannt, verbürgt, geheiligt ist, Gesetz nennen. Jetzt zeigt sich, in welchem Sinne das Axiom Kants, daß das Gesetz die Bürgschaft unserer Freiheit sei, allein begründet ist. Was sein soll, das wird eben damit als seinkönnend gedacht; was ich wünsche, stelle ich mir unmittelbar zugleich als ein Mögliches vor. Um den Zusammenhang einer Handlung mit ihren Bedingungen kümmert sich der Mensch als beurteilender, also gesetzgebender, nicht.[78] Der Glückseligkeitstrieb macht keinen Unterschied zwischen Willkürlichem und Unwillkürlichem, Verantwortlichem und Unverantwortlichem. Nachdem eine unheilvolle oder sträfliche Handlung geschehen ist, erwacht stets der Wunsch, daß sie nicht geschehen sein

möge, und folglich der Gedanke oder Glaube an die Möglichkeit ihres Gegenteils. Und dieses Grundgesetz der menschlichen Selbstliebe gilt nicht nur dem Menschen, sondern auch der Natur gegenüber, gegen alle Dinge und Wesen, die dem Menschen Schmerzen, Schaden und Übel verursachen, lediglich infolge des kategorischen Imperativs des Glückseligkeitstriebes.[79]

Aus diesen Betrachtungen ergibt sich, daß dasjenige, was Kant den intelligiblen Charakter oder Willen im Unterschied vom empirischen nannte und was die Hegelsche Philosophie als den allgemeinen Willen oder Menschen im Unterschiede vom individuellen bezeichnete, eine Unterscheidung ist, welche weit über die partikuläre Auffassung dieser Systeme hinausragt und selbst der Imputationstheorie des gemeinen Mannes zugrunde liegt. Es ist die Vorstellung der Gleichheit des Wesens oder der Natur des Menschen, trotz ihrer individuellen Verschiedenheit. Das Sollen setzt ein Sein voraus: das Sollen ist ein mit der Gattung identifiziertes, zur allgemeinen Sache gemachtes, auf andere verteiltes, für den Einen mögliches, für den Anderen wirkliches Sein.[80] Eben daraus ergibt sich die durchgreifende Regel, daß man gegen sich selbst nicht genug idealistisch verfahren, d. h. sich nie genug der Rückwirkung erinnern kann, die uns in bezug auf unser eigenes Wesen möglich ist; aber über Andere — Fälle, die höchst schwierig zu konstatieren sind, ausgenommen — nicht genug realistisch, d. h. unter der Voraussetzung der auf ihren Willen und Charakter wirkenden Umstände, urteilen kann.[81]

6. Das Wesen der Religion

Will man Feuerbachs Anschauung vom Wesen der Religion[82] im Zusammenhang der deutschen Spekulation richtig würdigen, so muß man auf Schleiermacher und die „Reden über die Religion" zurückgehen. Religion ist weder bloß sinnlich eingekleideter Gedanke und Begriff, aus welchem die Philosophie die Erkenntnis eines metaphysischen Gegenstandes herauszuschälen hätte, noch bloß moralisches Exempel. Sie wird nur verstanden durch

Erforschung des psychologischen Vorganges, durch welchen aus den gegebenen Elementen der Natur und dem Wesen des Menschen die Erscheinungen des religiösen Bewußtseins sich erheben. Darin ist Feuerbach einig mit dem romantischen Theologen. Er ist auch einig mit ihm in der Überzeugung, daß jede psychologische Analyse der Religion ihr Ziel verfehlen müsse, welche die edleren Elemente der menschlichen Natur aus ihrem Ursprunge ausschließen und in ihr nur ein Erzeugnis menschlicher Furcht und menschlichen Wahnes erblicken wollte.[83] Religion ist Erzeugnis des ganzen Menschen, in das jederzeit auch das Beste geflossen ist, was seinem Denken und Wollen zugänglich war; sie kann daher auch nur aus dem vollen und ganzen Menschen heraus verstanden werden.

Der Begriff der Abhängigkeit des Menschen vom Universum oder von der Natur[84] ist für beide Denker der Grundbegriff für das Verständnis der Religion. Schleiermacher hatte diese Abhängigkeit nur zu einer unklaren Gefühlsschwärmerei, zu einem bloßen Element der Stimmung gemacht und sich dadurch in die Unmöglichkeit versetzt, die Religion als konkrete geschichtliche Erscheinung zu begreifen. Dagegen gewinnt dieser Begriff unter Feuerbachs Händen erst sein volles Leben und seine ganze verdeutlichende Wirksamkeit. Sich abhängig fühlen heißt nicht bloß im Grenzenlosen sich wiederfinden, in sanften Träumen eines unendlichen Zusammenhanges sich wiegen, entzückt dem Gesang der Sphären lauschen: es drückt eine harte, gewaltige Tatsache aus, die zu tiefst in unser Wohl und Wehe einschneidet, den Gegensatz zwischen Wollen und Können, Wünschen und Erreichen. Die Aufhebung dieses Widerspruches ist der Zweck der Religion; die Wesen aber, in welchen er wirklich aufgehoben ist, in welchen das unseren Wünschen und Vorstellungen nach Mögliche, unseren Kräften nach aber Unmögliche, wirklich ist, das sind die Götter.[85] Sie sind die Kinder des Wunsches: Phantasiegeschöpfe, aber Phantasiegeschöpfe, die mit dem Abhängigkeitsgefühl, mit dem Glückseligkeitstrieb, in der engsten Verbindung stehen. Ein Gott ist der in der Phantasie befriedigte Glückseligkeitstrieb des Menschen. Hätte der Mensch keine Wünsche, so hätte er trotz Phantasie und Gefühl keine Religion,

keine Götter. So verschieden aber die Wünsche, so verschieden die Götter; und die Wünsche selbst so verschieden wie es die Menschen sind. Wer nicht weise und verständig sein will, der hat auch keine Göttin der Weisheit zum Gegenstand seiner Religion; wer nicht selbst vollkommen zu sein wünscht, der glaubt auch nicht an ein vollkommenes Wesen.[86] Die Götter jedes Volkes, wenigstens jedes Volkes, das eine Geschichte hat, d. h. den Trieb sich zu vervollkommnen, sich ein angemessenes Dasein zu verschaffen, sind daher nichts anderes als seine Ideale:[87] das Kollektaneenbuch seiner höchsten Empfindungen und Gedanken, das Stammbuch, worin es die Namen der ihm teuersten, heiligsten Wesen einträgt. Gott ist der Spiegel des Menschen; das Geheimnis der Theologie die Anthropologie.[88]

Alle sogenannte Offenbarung ist eine Offenbarung der Natur des Menschen. Sie entspringt ja nicht aus Gott als Gott, sondern aus dem von der menschlichen Vernunft und Fassungskraft bestimmten Gott, d. h. aus der Gattung für das Individuum. In der Offenbarung wird dem Menschen seine verborgene Natur aufgeschlossen und zum Gegenstande. Der Mensch veranschaulicht unwillkürlich durch die Einbildungskraft sein inneres Wesen; er stellt es außer sich dar: dieses Wesen als Gesetz seines Denkens und Handelns ist Gott.[89] Das geheime Wesen der Religion ist diese Einheit des göttlichen Wesens mit dem menschlichen; die Form der Religion oder das bewußte Wesen derselben aber der Unterschied. Gott ist das menschliche Wesen; er wird aber gewußt als ein anderes Wesen.[90]

Aller geschichtliche Fortschritt in den Religionen besteht deswegen darin, daß das, was der früheren Religion für etwas Objektives, als Gott galt, jetzt als etwas Subjektives, als Menschliches, erkannt wird. Die frühere Religion ist der späteren Götzendienst: der Mensch hat sein eigenes Wesen angebetet, aber den Gegenstand nicht als solches erkannt. Die spätere Religion tut diesen Schritt, nimmt jedoch sich selbst von dem allgemeinen Wesen der Religion aus. Nur der Denker, dem die Religion selbst Gegenstand ist, tut diesen letzten Schritt und zeigt, daß der vermeintliche Gegensatz des Göttlichen und

Menschlichen ein illusorischer, d. h. nichts anderes ist als der Gegensatz zwischen dem menschlichen Wesen und dem menschlichen Individuum.[91]

7. Die ethische Funktion der Religion

Auf Grund dieser Einsicht in das Wesen der Religion überhaupt läßt sich nun auch das Verhältnis zwischen ihr und dem sittlichen Leben würdigen. Je nachdem wir dabei frühere Phasen der menschlichen Kultur oder die Erfordernisse der Gegenwart ins Auge fassen, wird diese Beurteilung verschieden ausfallen.

Zunächst würde man ebenso vollständig fehlgehen, wenn man in den Religionen bloß ein Mittel zur Beförderung der Moralität (Kant), wie überwiegend nur die moralische Ausartung (Hume) erblicken wollte. Man muß das Emotionale und das Ideale in der Religion gleichmäßig in Betracht ziehen. Wenn sich die Religion auf dem Grunde der menschlichen Bedürfnisse, Wünsche und Ideale aufbaut, so dürfen wir von vornherein erwarten, in ihr das Unsinnige und Verkehrte ebenso zu finden wie das Erhabenste und Höchste, dessen das menschliche Gemüt fähig ist. Die Religion ist das kindliche Wesen des Menschen: sie hat daher ihren Ursprung und ihre wahre Bedeutung nur in der Kindheitsperiode der Menschheit. Das Kind, das nicht durch Selbsttätigkeit seine Wünsche erfüllen kann, wendet sich mit Bitten an die Wesen, von denen es sich abhängig fühlt. Ganz ebenso die Religion.[92] Sie hat ursprünglich den nämlichen Zweck, wie alle spätere Bildung oder Kultur. Es gilt beiden, die Natur (die des Menschen mit einbegriffen) theoretisch zu einem verständlichen, praktisch zu einem willfährigen, den menschlichen Bedürfnissen entsprechenden Wesen zu machen: nur mit dem Unterschiede, daß die Kultur dies durch Mittel und zwar der Natur selbst abgelauschte Mittel, die Religion ohne Mittel oder, was eins ist, durch die übernatürlichen Mittel des Gebetes, des Glaubens, der Sakramente, der Zauberei, bezweckt. Alles daher, was im Fortgang der Kultur Sache der Bildung, der Selbsttätigkeit

der Anthropologie wurde, Ethik, Jurisprudenz, Politik, Medizin, war anfänglich Sache der Religion oder Theologie. Unzählige Übel, die sonst der Mensch durch religiöse Mittel beseitigen wollte, aber nicht beseitigen konnte, hat die menschliche Tätigkeit durch Anwendung natürlicher Mittel behoben oder doch gemildert.

Freilich bleibt die Kultur stets hinter den Wünschen des Menschen und darum hinter den Verheißungen der Religion zurück; denn sie kann nicht die im Wesen begründeten Schranken des Menschen aufheben.[93] Aber es wäre ganz und gar nicht in Feuerbachs Sinne, wollte man diesen Gedanken dahin ergänzen, daß wenigstens für einen Bruchteil des Menschengeschlechtes die Religion stets das Ausgleichsmittel zwischen Idee und Wirklichkeit zu bleiben habe. Die fortgehende Kulturarbeit unseres Geschlechtes wird diesen Schatten mehr und mehr verschwinden machen. Die Wünsche und Ideale des Menschen, welche keine eingebildeten phantastischen sind, erfüllen sich im Laufe der Zukunft; und darum dürfen wir, ja müssen wir an die Stelle der Gottheit, in welcher sich nur die luxuriösen, die unerfüllbaren Wünsche des Menschen verkörpern, die menschliche Gattung oder die Natur, an die Stelle der Religion die Bildung, an die Stelle des Jenseits die geschichtliche Zukunft der Menschheit setzen. Wo noch eine Kluft zwischen dem gegebenen Zustande des Lebens und unsern berechtigten Wünschen vorhanden ist, da sollte daraus nur der Wille folgen, diese Übel und Ungerechtigkeiten abzuändern; aber nicht der Glaube an ein Jenseits, der vielmehr die Hände in den Schoß legt und die Übel bestehen läßt. Wenn wir an ein besseres Leben nicht mehr glauben, sondern es wollen, aber nicht vereinzelt, sondern mit vereinigten Kräften wollen, so werden wir es auch zu schaffen imstande sein.[94] Der wahre Grund des Jenseits ist nur unser Mangel an Selbstvertrauen und Selbsttätigkeit; die Vorsehung der Menschheit ist einzig die Kultur, die Bildung der Menschheit. Weisheit, Güte und Gerechtigkeit regeln nur da das menschliche Leben, wo der Mensch selbst weise, gut und gerecht wird.

Die Nutzanwendung dieser Gedanken auf das spezielle Verhältnis zwischen Religion und Ethik liegt auf der Hand.

Die religiöse Anschauung leitet heute noch die Moral von Gott ab, wie der antike Dichter seine Kunst von den Musen, der heidnische Feuerkünstler sie von Hephästos ableitete. Aber wie jetzt Dichter und Kunstschmiede ihr Handwerk verstehen, ohne einen besonderen Gott zu ihrem Schutzpatron zu haben, so werden auch einst die Menschen sich auf die Kunst verstehen, ohne Gott moralisch und selig zu werden. Und sowie es uns jetzt lächerlich und unbegreiflich ist, daß jene Gebote natürlichen Anstandes, von denen die alten Religionsbücher wimmeln, einst Gebote Gottes gewesen sein sollen, so wird es einst dem Menschen unbegreiflich vorkommen, daß sie die Gebote der Moral und der Menschenliebe, um sie auszuüben, als Gebote eines Gottes denken mußten, der sie für das Halten derselben belohnt, für das Nichthalten bestraft.[95]

Darum wird eine kommende Zeit auch das alte Verhältnis zwischen Theismus und Atheismus gerade umkehren. Ihr wird der Theismus negativ und destruktiv erscheinen: denn dieser Glaube an Gott, als die Bedingung alles Sittlichen, ist der Glaube an die Nichtigkeit des Sittlichen in sich selbst. Der Atheismus ist dagegen das Positive: denn er opfert das Gedanken- und Phantasiewesen Gottes dem wirklichen Leben und Wesen auf; er gibt Natur und Menschheit die Bedeutung, die Würde wieder, die der Theismus ihnen genommen.[96] Ganz hinfällig ist jene gebräuchliche Lamentation über den Atheismus, daß er ein wesentliches Bedürfnis des Menschen zerstöre oder verkenne, das Bedürfnis, etwas über sich Seiendes anzunehmen und zu verehren; daß er eben deswegen den Menschen zu einem egoistischen und hochmütigen Wesen mache. Indem der Atheismus das theologische „Über" dem Menschen aufhebt, hebt er doch nicht auch das moralische und natürliche „Über" auf. Das moralische „Über" ist das Ideal, das sich jeder Mensch setzen muß, um etwas Tüchtiges zu werden; aber dieses Ideal ist und muß sein ein menschliches Ideal und Ziel.[97] In diesem Sinne muß sich daher jeder Mensch einen Gott, d. h. einen Endzweck setzen. Wer einen Endzweck, hat ein Gesetz über sich; er leitet sich nicht nur selbst, er wird geleitet. Wer keinen Endzweck, hat keine Heimat, kein Heiligtum. Wer einen in sich wahren und wesenhaften Zweck hat, hat eben

damit Religion, wenn auch nicht im Sinne der Theologie, so doch im Sinne der Vernunft und Wahrheit — jene einzige wahre Religion, die an Stelle der Gottesliebe die Menschenliebe, an Stelle des Gottesglaubens den Glauben des Menschen an sich und seine Kraft setzt; den Glauben, daß das Schicksal der Menschheit nicht von einem Wesen außer oder über ihr, sondern von ihr selbst abhängt, daß der einzige Teufel des Menschen der Mensch, der rohe, abergläubische, selbstsüchtige, böse Mensch, aber auch der einzige Gott des Menschen der Mensch selbst ist.[98]

---

3. Abschnitt

Praktischer Solipsismus

Stirner

Der tiefgedachte Anthropologismus, welchen Feuerbach den zwischen Diesseits und Jenseits schillernden Konstruktionen der spekulativen Philosophie entgegengesetzt hatte, erhielt, geraume Zeit bevor Feuerbach selbst noch die ethischen Konsequenzen seiner Philosophie gezogen hatte, ein karikaturhaftes Nachspiel. Im Jahr 1844 erschien die Schrift: „Der Einzige und sein Eigentum“ von Max Stirner.[99] Ein literarischer Deckname, hinter welchem sich ein preußischer Privatlehrer, Johann Kaspar Schmidt, verbarg. Das Verhältnis, in welchem diese Schrift zu Feuerbachs Gedankenwelt steht, erinnert sehr an die Stellung Mandevilles und seiner „Bienenfabel“ zu Shaftesbury, wie auch Persönlichkeit und Leben Schmidts mancherlei Ähnlichkeiten mit jenem früheren Helden der philosophischen Paradoxie aufweisen. Gleich der Bienenfabel mag auch „Der Einzige und sein Eigentum“ in der Geschichte der Ethik eine Stelle finden, obwohl er noch ent-

schiedener als diese im Grunde die völlige Negation aller Ethik ausspricht und sich überdies zum größten Teile nicht mit ethischen, sondern mit rechtsphilosophischen Fragen beschäftigt. Schon bald nach seinem Erscheinen und oft seither ist Stirners Buch als die notwendige, logische Konsequenz des Feuerbachschen Denkens aufgefaßt worden und es muß als eine Folie zu diesem hier um so mehr Beachtung finden, als gewisse Gedankengänge der neuesten Zeit, namentlich der Begriff des „Übermenschen" bei Nietzsche, Guyaus „Sittlichkeit ohne Pflicht", zugleich auch die Ausbildung des Anarchismus im Gegensatze zum Sozialismus als theoretische Lehrmeinung und politische Partei, die Aufmerksamkeit wieder auf das durch Jahre so gut wie verschollene Buch gelenkt haben.[100]

Die Auflösung des Hegelschen Fundamentalgedankens, daß das wahrhaft Wirkliche, das Wesen der Dinge, der Begriff sei, hatten Feuerbachs „Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie" mit größtem Nachdruck als die nächste Aufgabe bezeichnet und es war die unmittelbare Konsequenz, daß die nicht gedanklich vermittelte, sondern sinnlich gegebene Wirklichkeit, die Natur, in ihre Rechte wieder eingesetzt wurde. Logisch genommen würde der äußerste Gegensatz gegen das Begrifflich-Allgemeine als einzige Realität der Solipsismus sein, welcher nur diejenige Realität gelten läßt, die ganz unmittelbar gegeben ist: das Ich. Diese Wendung stand in der Entwicklung des Kantischen Systems zum Hegelschen hart vor der Türe: bei Fichte nämlich, welcher ihr nur durch sehr künstliche Konstruktionen entging. Nun tritt sie, nicht als theoretische Behauptung, sondern als praktischer Imperativ, mit Stirner auf den Plan. Nie ist es diesem eingefallen, an der Realität einer Vielzahl von selbständigen unabhängigen Ichen zu zweifeln. So viel ihrer sein mögen, ein jedes ist Leib und Geist in inniger Verbindung — sie sind alle eben so wirklich wie ich selbst. Unwirklich ist nicht das einzelne Ich — mögen ihrer auch noch so viele nebeneinander sein — sondern die Menschen oder die Menschheit, die etwas für sich sein sollen, die mehr sein sollen als Ich, die im Namen dieser ihrer Überlegenheit Forderungen an mich stellen,

meinen Willen einschränken, in bestimmte Richtungen leiten wollen. Jedes Ich ist einzig, sui generis. Es hat wohl Analogien mit anderen, ist aber im Grunde mit allen anderen Ichen unvergleichbar.

Von diesem Gedanken aus will Stirner einen völlig neuen Weg gehen. Alle bisherigen Reformatoren, von den ältesten Zeiten bis auf die verschiedenen Gesellschaftsretter der Gegenwart, sind immer nur darauf ausgegangen, dieses begriffliche Über-Ich — heiße es nun Gott oder Menschheit oder Gesellschaft oder Recht — mit neuem Inhalt zu erfüllen und mittels seiner neue Forderungen an den Menschen als Individuum heranzubringen. Stirner geht darauf aus, das „Über“ in jeglicher Form aufzuheben, jede Unterwerfung als verderblich und sinnlos zu erweisen und den unbeschränkten Egoismus jedes einzelnen oder vielmehr Einzigen als alleiniges und oberstes Prinzip praktischen Verhaltens zu proklamieren. Man sieht auf den ersten Blick und er sagt es auch ausdrücklich selbst, daß er viel weiter gehen wolle als Feuerbach. Dieser hatte nur das theologische „Über“ aufgelöst und das mit diesem eng zusammenhängende Begriffssystem der spekulativen Philosophie, von dem er gezeigt hat, daß es nur eine verkappte rationalisierte Theologie sei. Stirner aber will auch dasjenige, was seiner Meinung nach Feuerbach, mehr als zur Hälfte im Hegelianismus stecken bleibend, unberechtigterweise noch stehen gelassen hatte, diesem nämlichen Zersetzungsprozesse unterwerfen.

Am wichtigsten in diesem Zusammenhange ist Stirners Polemik gegen die Ethik; und zwar nicht gegen diese oder jene bestimmte Ethik, sondern gegen die Ethik als solche. Alle sittlichen Begriffe und Normen, von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, mögen sie nun im eigentlichen Sinne religiös sein oder die Vernunft, oder das Wohl der Menschheit zur Grundlage nehmen, beruhen ohne Ausnahme auf der Zweiteilung des Menschen: auf der Gegenüberstellung eines höheren, wahren, heiligen Menschen gegen den gewöhnlichen, sinnlichen, egoistischen Menschen, der zwar ist, aber nicht sein sollte. Spuk, nichts als Spuk! Unüberwundener Rest des alten Dualismus, Wahnglaube an den Geist als ein selb-

ständiges höheres Wesen. Nur der wird ihn in Nichts aufzulösen vermögen, der, unbeirrt von wechselnden Systemen, der Sache selbst auf den Grund geht und sich weigert, den Hauptsatz einzuräumen, daß es ein höchstes Wesen gebe, dem Kultus oder Dienst gebühre. Ob dann der einige oder dreieinige Gott, ob die Vernunft oder die Idee, ob der Mensch oder die Menschheit dies höchste Wesen vorstellen soll, macht für denjenigen keinen Unterschied, der den Begriff des höchsten Wesens selbst negiert. Dieser Schritt muß getan werden, wenn wir aus dem Wahn und Zwang der Vergangenheit loskommen wollen. Der ganze bisherige Kampf der Aufklärung gegen die Frömmigkeit und das übermenschliche Wesen heißt im Grunde nichts; denn alle, die das höchste Wesen der Theologie angefochten haben, haben es getan zugunsten eines anderen höchsten Wesens. Alle Eiferer für das sogenannte Gute, das Heilige, sehen einander im Grunde ähnlich, sind nichts als Pfaffen: der wütendste Atheist nicht weniger als der gläubigste Christ. Wer an die sittliche Idee des Moralisten rührt, wird nicht minder verfolgt, als wer dem Gläubigen seine religiöse Wahrheit angreift. Denn sobald die auf dem Begriff der Menschheit aufgebaute Sittlichkeit sich mit der Religion vollständig auseinandergesetzt hat, hindert sie nichts, auf eigene Hand Religion zu werden.[101] Hier gibt es keine andere Rettung, als daß der Mensch aufhört, sich von Gebilden seines eigenen Geistes beherrschen zu lassen; denn kein Ding ist durch sich selbst heilig, sondern nur durch meine Heiligsprechung, mein Urteil, mein Kniebeugen, kurz, mein — Gewissen. Wie der Mensch sich selbst in Fesseln geschlagen hat, so kann er auch nur selbst sich davon befreien: dadurch, daß er keine Pflicht anerkennt, d. h. sich nicht bindet oder binden läßt. Und so beginnt darum die Schrift „Der Einzige und sein Eigentum": Was soll nicht alles meine Sache sein! Vor allem die gute Sache, dann die Sache Gottes, die Sache der Menschheit, der Wahrheit, der Freiheit, der Humanität, der Gerechtigkeit; ferner die Sache meines Volkes, meines Fürsten, meines Vaterlandes; endlich die Sache des Geistes und tausend andere Sachen. Nur *meine* Sache soll niemals meine Sache sein!

Fort mit jeder Sache, die nicht ganz und gar meine Sache ist! Ihr sagt, meine Sache müsse wenigstens die gute Sache sein. Was gut, was böse! Ich bin ja selbst meine Sache und ich bin weder gut noch böse; beides hat für mich keinen Sinn.[102]

Der letzte und entscheidendste Gegensatz endlich ist der des Einzigen gegen alle anderen Einzigen. Hier ist man im Grunde über das, was Gegensatz heißt, hinaus, ohne in die Einheit zurückgesunken zu sein. Ich als Einziger habe mit den anderen nichts mehr gemeinsam; und eben darum steht auch nichts Trennendes oder Feindliches zwischen mir und ihnen. Der Gegensatz verschwindet in der vollkommenen Geschiedenheit, welche die Einzigkeit der Individuen bedeutet. Dies festzuhalten ist für die praktische Beurteilung von größter Wichtigkeit. Werde ich auch nur in einer Beziehung noch Egoist gescholten, so steckt dahinter der Gedanke an einen anderen, dem ich mehr dienen sollte als mir und an etwas, das mir wichtiger sein müßte als alles — ein Heiliges. Mag dieses noch so menschlich aussehen, mag es das Menschliche selbst sein — das nimmt ihm die Heiligkeit nicht; macht es höchstens aus einem überirdischen zu einem irdischen Heiligen.

Entschiedener, unverhüllter, ist der egozentrische Standpunkt im Bereiche der praktischen Philosophie wohl niemals verkündet worden. Hier kehren nicht nur die alten Argumente des Larochefoucault, Helvetius und Bentham für die egoistische Natur jedes Gefühls wieder; sondern an Stelle einer psychologischen Analyse, welche den Egoismus in jeder Seelenregung wittern und aufspüren will, tritt hier vielmehr eine vollständige Umwertung. Die Menschen sind wirklich uneigennützig. Sie sind seit vielen Jahrhunderten durch die Theologie, durch das Recht, die Moral, dazu erzogen worden; man hat es ihnen so lange vorgeredet, daß die Vernichtung des Egoismus das anzustrebende Ziel sei, daß sie es zuletzt geglaubt haben und vor sich selbst, wie vor anderen wenigstens den Schein zu erwecken wünschen, als seien sie es wirklich. Aber sie sollen es nicht sein: sie verderben damit ihre Freiheit, ihre wahre Selbständigkeit. Nur der Egoist ist der sittliche

Mensch — wenn dieses Wort unter Stirners Voraussetzungen überhaupt noch einen Sinn haben kann.

Es ist nicht Stirners Meinung, daß der Egoist in seinem Sinne, der Mensch also, der keine Schranke, Pflicht, Autorität, überhaupt keine fremde Macht als willensbestimmend für sich anerkennt, die reine Bestie sein müsse; daß nichts von dem, was im Namen der Religion oder der Sittlichkeit dem Ich als Pflicht auferlegt wird, in dem Handeln des Einzigen sich finde. Warum sollte der Egoist einen anderen Menschen nicht ehren, nicht lieben? Warum sollte nicht auch er etwas tun, was anderen Menschen zugute kommt und nützt, ja selbst einem anderen zuliebe eigene Freuden und Genüsse aufgeben?

Aber die Motivierung wird eine ganz andere sein. Er wird es nicht tun um eines höheren Wesens, nicht um der Menschheit willen; sondern weil sein Herz an dem, was er tut, Befriedigung findet. Er verlangt, daß jeder Zweck sein Zweck und sein Eigentum bleibe, mit dem er frei schalten und walten könne; den er, statt sich zum blinden Mittel seiner Ausführung herzugeben, jederzeit wieder fahren lassen und in Frage stellen könne.[103] Es gibt keine Pflicht zu lieben, so wenig wie ein Recht geliebt zu werden. Liebe ist kein Gebot, sondern wie jedes meiner Gefühle mein Eigentum. Jede Liebe, an welcher auch nur der Schatten von Verpflichtung haftet, ist eine eigennützige und darum keine freie, keine persönliche.

Wollte man aber diese freien, unberechenbaren Neigungsgefühle des Egoisten gegen andere Menschen nicht als eine genügende Grundlage für das menschliche Zusammenleben ansehen, sondern vielmehr aus dieser Konstruktion den Kampf Aller mit Allen als unvermeidliche Folge ableiten wollen, so würde Stirner vor dieser Konsequenz keineswegs zurückschrecken. Sie schiene ihm vielmehr wenigstens einen Teil der Wirklichkeit, wie sie ist und noch mehr, wie sie sein sollte, auszudrücken. Der Egoist macht sich die Welt zu eigen oder wehrt sie ab, wo sie ihn bedrängt. Die Mittel sind gleichgültig; sie richten sich nach dem, was der Einzelne ist. Und jede Macht findet an der eines anderen oder vieler

anderer ihre Grenze. Aber diese Regulierung durch den Kampf, in dem sich die Kräfte messen, ist doch nur ein Teil des Geschehens von Mensch zu Mensch. Denn mit dem anderen wird der Egoist nicht nur kämpfen; sondern er wird ihn suchen, weil er ihn braucht und er wird sich in den anderen fügen, wenn er ihn braucht. Aber alle diese Verbindungen, alle diese zeitweiligen Unterwerfungen, gelten nie in abstracto und dauernd, sondern immer nur auf Zeit und für einen bestimmten Zweck. Für sie alle gilt nur der eine Grundsatz: Ich will alles sein und alles haben, was ich sein und haben kann. Ob andere Ähnliches sind und haben — was kümmert's mich. Mir ist jeder andere nur, was er für mich ist, nämlich mein Gegenstand, und weil mein Gegenstand, darum mein Eigentum.

Die von diesen Gedanken ausgehende völlige Zersetzung des Gesellschafts- und Staatsbegriffes — und zwar nicht nur des absolutistischen, sondern auch des liberalistischen und sozialistischen Staatsideals —, welche den größten Teil des Buches füllt, kann hier nicht dargestellt werden. Ebensowenig die Theorie des gesellschaftlichen Lebens in einer Menschenwelt, aus welcher das, was Stirner den „Geist“ nennt, d. h. die Rücksicht auf das Allgemeine und die Herrschaft desselben über den Einzelnen, vollständig ausgetilgt ist. Es mag nur gesagt werden, daß diese Kritik zwar manche sehr scharfsinnige Gedanken und manche wahrhaft prophetische Ausblicke auf die politische und gesellschaftliche Entwicklung des abgelaufenen Jahrhunderts enthält; daß diese Kritik aber auch in bezug auf das Wesentliche, das Verschwinden des Einflusses der Allgemeinheit, von der neuesten Entwicklung der Kulturwelt widerlegt wird. Diese enthüllt vielmehr in der Theorie wie in der Praxis den gewaltigen Irrtum, in welchem Stirner befangen war, als er alle Universalien: Gott, Menschheit, Staat, Gesellschaft, — als bloße Gedankendinge auf eine Stufe stellte. Das schlechthin Übersinnliche, ja Übernatürliche läßt sich mit Feuerbach wohl auf das sinnlich Gegebene, die Theologie auf Anthropologie zurückführen, dadurch psychologisch verständlich machen und im transzendenten Sinne beseitigen. Aber das gleiche Verfahren läßt

sich auf Menschheit, Staat, Gesellschaft nicht ohne schwere Irrtümer anwenden. Als Begriffe sind freilich auch sie Gedankendinge; aber hinter diesen stehen Lebensmächte, welche unmittelbar durch sinnliche Kräfte auf den Menschen einwirken und diese Mächte können dadurch nicht zur Auflösung gebracht werden, daß man ihre Komponenten, die Individuen, an ihre Einzigkeit und Selbstherrlichkeit erinnert, so wenig wie der Einzige in aller seiner Selbstherrlichkeit das zu leisten vermöchte, was sie leisten. Die vollständige politische und geistige Niederlage, welche Theorie und Praxis des „Laissez faire", der äußersten Einschränkung der Staatswirksamkeit und der Anarchismus auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens im 19. Jahrhundert erlitten haben, zeigt aufs deutlichste, daß die Theorien Stirners für sich allein genommen keine Kulturprinzipien sind und nur als eine freilich nie genug zu beherzigende Mahnung gelten können, über angeblichen Staats- und Menschheitszwecken der Einzelnen nicht zu vergessen. Was bei Stirner selbst über den Aufbau der neuen, aus lauter Egoisten bestehenden Gesellschaft, deren Grundtypus die freie Vereinigung sein soll, gesagt wird, ist flüchtig und unzureichend. Diese Aufgabe haben in größerem Stile erst die modernen Theoretiker des Anarchismus, Krapotkin,[104] Tucker, Jean Grave und ihr Inspirator Bakunin in Angriff genommen. Und so ist es auch sehr bezeichnend, daß bei denjenigen deutschen Autoren, welche man gewöhnlich als Stirners Fortsetzer anzusehen pflegt, bei John Mackay und Bruno Wille, das starke Freiheitsgefühl Stirners zwar erhalten bleibt, aber sich doch eine Menge von Einschränkungen, teils durch Institutionen, teils durch ethische Motive, mit Rücksicht auf das Ideal der künftigen freien und vernunftgemäßen Gesellschaft, gefallen lassen muß.[105]

Allerdings muß man im Auge behalten, daß Stirner, getreu seinem rein individualistischen Prinzip, gar kein eigentliches Ideal hat, das er zu verwirklichen strebte. „Die Revolution", sagt er, „zielte auf neue Einrichtungen; die Empörung strebt dahin, uns nicht mehr einrichten zu lassen, sondern uns selbst einzurichten und setzt auf Institutionen eben keine glänzende Hoffnung. Sie ist kein Kampf gegen das

Bestehende, sondern nur ein Herausarbeiten Meiner aus dem Bestehenden."

Streng in diesem Sinne, allerdings mit dem Einschlag evolutionistischer und rassenbiologischer Gedanken, die Stirner ganz fremd blieben und im Grunde auch nur eine Trübung der Einzigkeit des souveränen Ich bedeuten, hat nur Nietzsche, ohne Stirner zu kennen, weitergedacht.[106]

Zweites Buch

Frankreich

IX. Kapitel

Der Spiritualismus

1. Abschnitt

Cousin

1. Restauration der Philosophie in Frankreich[1]

Jeder neue Ansatz in der Entwicklung des philosophischen Geistes in Frankreich bedeutet einen mehr oder minder gewaltsamen Bruch mit der Vergangenheit. Als dem 17. Jahrhundert in der Philosophie des Descartes die wiedergewonnene Selbstgewißheit und Freiheit der Vernunft verkündet wurde, erschienen die Lehren der peripatetisch-scholastischen Philosophie dem Gründer des neuen Rationalismus so gering, so hinfällig, daß er an mehr als einer Stelle erklärt, keine von ihren Lösungen sich aneignen oder nicht widerlegen zu können. Als ein Jahrhundert später die englische Literatur von den Franzosen entdeckt und der Sensualismus Modephilosophie wird, hat es den Anschein, als müßten vor den beiden großen Namen Locke und Condillac alle philosophischen Gedanken der Jahrhunderte in die Nebel leeren Träumens sich auflösen. Als die Philosophie des 18. Jahrhunderts in den ungeheuersten Umwälzungen ihre Kraft erschöpft und Frankreich wieder Ruhe zur Spekulation erhalten hatte, beginnt dieselbe Lehre, in der die entschwundene Generation das Geheimnis und die Kraft des menschlichen Fortschritts erblickt hatte, öde und seelenlos zu erscheinen. Wie man im 18. Jahrhundert dem Kartesianismus

und seiner theologischen Metaphysik mit Hilfe der englischen Philosophie sich zu entwinden bemüht war, so gräbt man im 19. Jahrhundert in der schottischen Schule des Commonsense und in dem spekulativen deutschen Idealismus nach Schätzen, um die Armut des Sensualismus mit neuem geistigen Gehalt zu bereichern und das auszugestalten, was bei Rousseau und Turgot, dem eigentlichen Geiste ihres Jahrhunderts entgegen, nur als vereinzelte Ahnungen zum Vorschein gekommen war.

Der erste und glücklichste dieser Schatzgräber ist Victor Cousin.[2] Jedenfalls der erste, bei dem diese Erneuerung des philosophischen Gedankens auch die Richtung auf ethische Fragen nimmt. Unbestritten gebührt ihm die Stelle an der Spitze der wissenschaftlichen Philosophie des restaurierten Frankreich.[3] An schöpferischer Kühnheit des Gedankens weit hinter dem Begründer des Kartesianismus, an nachwirkender Bedeutung der durch ihn eingeleiteten Verschmelzung zwischen französischer und fremder Geisteskultur ebensoweit hinter Voltaire zurückstehend, sind Cousin und die durch ihn hervorgerufene Bewegung diesen beiden Vorgängern unstreitig durch die Weite ihres historischen Blickes und die unbefangene Würdigung gleichzeitiger und vergangener Erscheinungen überlegen. Mit ihm beginnt in Frankreich wieder ein wissenschaftlicher Schulbetrieb der Philosophie, die im 18. Jahrhundert ein Gegenstand der allgemeinen Literatur, des Salongesprächs und des Geistreich-Tuns der vornehmen Welt geworden war. Die Reisen, welche Cousin nach Deutschland unternimmt, um mit den Wortführern der dortigen Philosophie persönliche Fühlung zu gewinnen; die, ich möchte sagen, rührende Hingebung, mit welcher er sich in die ungenießbare lateinische Übersetzung der Kritik der reinen Vernunft von Born einzuarbeiten sucht; die Ausdauer, mit welcher er zu dem lang vernachlässigten Studium Platos und der Scholastik zurückkehrt: das bezeichnet in seiner Art einen ebenso merkwürdigen Abschnitt in der französischen Geistesentwicklung wie Voltaires Aufenthalt in England und seine Popularisierung von Newtons kosmischer Physik und Lockes Philosophie.

Die philosophierenden Schriftsteller des 18. Jahrhunderts

hatten keine eigentlich historische Kenntnis von der Philosophie gehabt. Man kann wohl getrost sagen, daß Bayle im großen und ganzen die Hauptquelle war, aus welcher sie ihr Wissen über ältere Philosophen schöpften. Das ward nun anders und es ist jedenfalls die bedeutendste Frucht des Hegelschen Einflusses auf Cousin, daß Geschichte der Philosophie zu einem Hauptbestandteil des Unterrichts wurde und daß man zugleich die Quellen selbst zugänglich zu machen suchte. Eine unermeßliche Erweiterung des Gesichtskreises der französischen Philosophie knüpft sich an seine Tätigkeit als Lehrer, Schriftsteller, Übersetzer, Herausgeber.

Auch die Geschichte der Ethik hat durch ihn zum ersten Male in Frankreich eine wissenschaftliche Behandlung und Darstellung erfahren,[4] welche zwar noch nicht weiter zurückgriff als auf Hobbes und die von ihm ausgehenden Richtungen des 18. Jahrhunderts, aber doch den Weg gezeigt hat, welchen später die verdienstvollen Arbeiten von Jouffroy, Janet, Dénis, Barni, Franck u. a. einschlugen.[5] Für diese neuerweckten historischen Studien hat Cousins Schule in Frankreich ebenso den Mittelpunkt gebildet wie die Hegels in Deutschland;[6] und der ungeheure Einfluß, den Cousin mehr denn zwanzig Jahre lang als Leiter des philosophischen Unterrichts an der Université de France geübt hat, übertrifft bei weitem die philosophische Diktatur Hegels im preußischen Staate. Wie in Deutschland hat es auch in Frankreich nicht an Vorwürfen gegen diese Richtung gefehlt, der allerdings zum Teil die Philosophie in ihrer Geschichte aufgehen zu wollen schien und es ist kein Zweifel, daß die Unruhe und schwer lastende Gelehrsamkeit dieses Versenkens in die Vergangenheit den systematischen Aufgaben manche treffliche Kraft entzogen hat.[7] Aber es heißt zu viel von Menschenwerk verlangen, wenn man einem Manne oder einer Schule zugleich Niederreißen und Aufbauen, zugleich liebevolle Vertiefung in den Geist vergangener Zeiten und die Kraft kühner Neuerung zumutet. Cousin verurteilen heißt darum nichts anderes als jenen Geist historischer Betrachtung verdammen, durch welchen das 19. Jahrhundert die revolutionäre Kritik des 18. Jahrhunderts ergänzt, durch welchen insbesondere Deutschland die geistigen Wohltaten vergolten hat, welche es

im Zeitalter der Aufklärung von seinen westlichen Nachbarn empfangen.

Der vielberufene Eklektizismus, den Cousin zu einer Art philosophischen Prinzips erhob,[8] ist bei Lichte besehen wohl nichts anderes, als Hegels Methode in der Behandlung der Geschichte der Philosophie ins Französische übersetzt; aber der großartige Gedanke, in den geschichtlichen Systemen nur die denknotwendigen Formen zu erblicken, in welchen sich kraft der inneren Logik der geistigen Entwicklung das Weltproblem dem erkennenden Geiste darstellt, hat bei Cousin die scharfe Fassung der einzelnen Standpunkte und den festen Hintergrund einer reichgegliederten Begriffswelt eingebüßt. An seine Stelle tritt die Zurückführung aller Formen des philosophischen Gedankens auf die Systeme des Sensualismus, Idealismus, Skeptizismus und Mystizismus, ein halb kritisches, halb historisches Verfahren, welches die früheren Systeme angeblich zwar an dem vollen Inbegriff der von ihnen nur einseitig aufgefaßten Natur, tatsächlich aber an dem eigenen Standpunkt mißt und, weit entfernt, sie in ihrer Totalität zu begreifen und gelten zu lassen, mit kleinen Scheidekünsten zu bestimmen sucht, was an jeglichem wahr und was falsch sei. Das hatte gewiß seinen praktischen Wert im Gegensatze zu dem jähen Abreißen der philosophischen Tradition,[9] wie es in Frankreich erst durch Descartes, dann durch die sensualistische Schule geübt worden war. Wenn nur mit jener äußeren Aufnahme und Anerkennung mannigfacher Elemente der Vergangenheit auch die innere Verarbeitung und Durchbildung der Gedanken gleichen Schritt gehalten hätte! Daß dies nicht im wünschenswerten Grade der Fall war, läßt sich nicht leugnen, trotz allem, was man zugunsten Cousins vorgebracht hat und wird sogleich bei Darstellung seiner ethischen Prinzipienlehre zum Vorschein kommen.

Jener Standpunkt selbst, welcher den kritischen Maßstab für die Ausscheidung des Wahren und Falschen in früheren Systemen bieten sollte, ist bei Cousin nicht immer derselbe gewesen. Es gab eine Zeit (1833), wo er ausdrücklich die Schelling-Hegelsche Identitätsphilosophie als die wahre, als vollständigsten Ausdruck der gesamten Wirklichkeit, erklärte

und in Frankreich selbst als Anhänger des idealistischen Pantheismus galt.[10] Es ist aber durch ebenso unzweideutige Sätze aus seinem eigenen Munde über jeden Zweifel erhaben, daß in späterer Zeit an Stelle der Identitätsphilosophie ein christlicher Platonismus und ein theologisierender Kartesianismus getreten ist, welcher seinen engen Zusammenhang mit der französischen Philosophie des 17. Jahrhunderts keineswegs verbarg und unter dem „Spiritualismus" zu verstehen ist, welchen Cousin und seine Schule in späterer Zeit dem Begriffe des Eklektizismus zur Bezeichnung des Systems vorziehen. An platonisierenden Zügen ist die Weltanschauung Cousins immer reich gewesen; aber mehr und mehr ging dieser Platonismus aus einer pantheistischen Fassung in eine theistische über, aus der spekulativen in die populäre, aus der Metaphysik in den gesunden, jedoch gut christlich gedrillten Menschenverstand, ja, wenn wir einem Landsmann Cousins folgen dürfen, aus der deutschen in die französische Gestalt.[11]

Nicht mit Unrecht hat man Cousin vorgeworfen,[12] aus dem Spiritualismus mehr und mehr eine Parteisache, eine Art philosophischer Kirchengemeinde gemacht und deren Kredo mit ängstlicher Sorgfalt gehütet zu haben. Es erklärt sich dieser vorsichtige Dogmatismus aus der offiziellen Stellung, welche Cousin seit der Julirevolution als Leiter der philosophischen Studien an der Université de France einnahm und aus der eigentümlichen Organisation dieses Unterrichtswesens. Man muß sich gegenwärtig halten, daß der Lehrplan der französischen Mittelschulen philosophische Studien in einer Ausdehnung aufzuweisen hatte, die weit über das Bereich der sogenannten Propädeutik hinausging und daß bei der Zentralisation des ganzen Systems die Pariser Universität die Ausbildung der Lehrer für die Mittelschulen sowie die Abhaltung der Prüfungen monopolisiert hatte.[13] In einem ganz anderen Sinne als es jemals in Deutschland der Fall gewesen, wurde daher diese Universitätsphilosophie offizielle Staatsphilosophie; als solche hatte sie natürlich gewisse Garantien zu bieten, daß ihre Lehren von dem Durchschnitt der geltenden Meinungen nicht allzuweit abwichen.[14] In Deutschland dagegen würde der Gedanke immer fremdartig erschienen sein, den akademischen Vortrag der

Philosophie durch die Bedürfnisse der Mittelschulen bestimmen zu lassen; und im Zusammenhang mit der bestehenden studentischen Freizügigkeit vermochte sich eine Fülle eigenartiger Meinungen und Individualitäten zu entwickeln, ungehindert durch offizielle Rücksichten, solange nur eigentliches Ärgernis vermieden wurde. Ein anderes darf nicht vergessen werden. Durch das subjektive Glaubensprinzip des Protestantismus war man in Deutschland an eine Freiheit in der Gestaltung der religiösen Meinungen des Einzelnen gewöhnt, welche der Philosophie ihre Stellung sehr erleichterte, den Franzosen aber immer auffällig erschienen ist.[15] Sehr natürlich. Dem Katholiken steht das Dogma als objektiver Wahrheitsgehalt gegenüber: hier gibt es keine individuelle Freiheit, sondern nur die einfache Alternative „annehmen“ oder „verwerfen“, „Gläubiger“ oder „Häretiker“. Daß ein Lessing trotz seines Pantheismus sich als Christen bekennt, daß Schleiermacher dem Erzketzer Spinoza opfert und doch Theologe wird, daß Schelling und Hegel die Identität ihrer Spekulation mit dem christlichen Dogma behaupten, scheint dem Franzosen ein offenkundiger Widerspruch; aber nicht wegen der größeren Klarheit des französischen Geistes, sondern weil ihm die katholische Anschauung zur zweiten Natur geworden und weil ihm vermöge jener Richtung auf das Einfache, Schablonenhafte, deren Ausdruck nicht nur seine Philosophie, sondern auch seine Dramatik und seine politische Zentralisation ist, das Gefühl für jenen Reichtum individueller Vermittlungen fehlt, woraus so viele der blendendsten Vorzüge mit manchen schwer zu heilenden Gebrechen des deutschen Geistes hervorgehen.

2. Cousins Kantianismus und die Revolution

Noch entschiedener als auf anderen Gebieten muß von der Tätigkeit Cousins in bezug auf die Ethik gesagt werden, daß sie in Frankreich eine neue Bahn gebrochen habe. Die Überwindung des Condillacschen Sensualismus in der Psychologie und Erkenntnistheorie durch Anknüpfung an die schottische Schule und vertieftes Studium der menschlichen Natur fand Cousin als fertige Arbeit vor. Die Tätigkeit von Royer-Collard und namentlich von Maine de Biran bezeichnet für diese

Teile der Philosophie einen entscheidenden Einschnitt in der literarischen Geschichte Frankreichs und wie viel er diesen Männern verdanke, hat Cousin selbst mit warmer Bewunderung ausgesprochen.[16] Aber welche Tiefen auch der geheimnisvolle Bau der menschlichen Seele einem Beobachter von der Feinheit und Schärfe des Blickes wie Maine de Biran erschließen mochte, die Ethik befand sich noch da, wo Diderot, Helvetius und Holbach sie gelassen hatten. Keiner jener Erneuerer des französischen Denkens hatte sich bisher mit ihren Aufgaben beschäftigt; ja selbst die theologische Schule (Bonald, de Maistre, Lammenais u. a.) hatte die Restauration der äußeren Autorität und die Begründung der kirchlichen Herrschaft für wichtiger gehalten als die erneute Prüfung des inneren Gesetzes. Erst in viel spätere Zeit fallen die Versuche des Klerikalismus, die anfangs wie der böse Feind verpönte Philosophie seinen eigenen Zwecken dienstbar zu machen und die alten Lehren in ein neues Gewand zu kleiden.[17] Noch hatten sich jene Wiederanfänge von einer gewissen Engigkeit des Gesichtskreises nicht befreien können: Cousin war es, der nicht bloß die größte geschichtliche Perspektive eröffnete, sondern zugleich auch die Totalität des Systems, Metaphysik, Ethik, Ästhetik, neben Psychologie und Erkenntnistheorie ins Auge faßte.

Wie Cousins gesamte Philosophie, so ist auch seine Ethik durchaus auf historischem Boden erwachsen. Für Frankreich kann man eine solche Grundlegung neu nennen; die englisch-schottischen Denker waren längst gewohnt, ihre Theorien in engem geistigen Zusammenhang und kritischer Wechselwirkung mit ihren Vorgängern aufzubauen.[18] Cousin prüft die heteronome theologische Moral, den egoistischen wie den sozialen Eudämonismus, die englisch-schottische Gefühlsmoral und den Rationalismus Kants.[19] Unerbittlich zeigt er sich nur gegen den egoistischen Eudämonismus der Mandeville, Helvetius, Holbach usw. Er stellt ihm eine Fülle von Argumenten entgegen, wirft ihm eine durchgehende Fälschung der ethischen Terminologie vor, da er sich zwar der hergebrachten Begriffe, wie Pflicht, Tugend, Opfer, Reue, Verdienst bediene, mit diesen Begriffen aber, gemäß seiner Zurückführung des Sittlichen auf die Selbstliebe, einen ganz anderen Sinn verbinden müsse als die gewöhnliche

Denkweise.[20] Die Gefühlsmoral erscheint ihm nicht als falsch, aber als unvollständig. Mit Recht hebt er hervor, daß sie einer höheren Autorität, eines genaueren Maßstabes bedürfe und daß diesen nur die Vernunft gewähren könne. Aber er macht ihr auch dies zum Vorwurf, überhaupt das Gefühl als Grundlage der Unterscheidung zwischen Gutem und Bösem angesehen zu haben. Dieser Unterschied sei ein intuitiver und ursprünglicher und erst als dessen Folge entstehe das Gefühl.[21] Dies ist jene oft dagewesene petitio principii, wo Rationalisten und Emotionalisten sich scheiden; und da die Forderung, welche Cousin dem Rationalismus zugibt, eine zu weitgehende oder ein Mißverständnis ist, so ist dies zugleich der Punkt, der alle Schwächen seiner Kritik und seines eigenen Aufbaus verstehen lehrt. Für die hohe Bedeutung des moralischen Prinzips der allgemeinen Glückseligkeit und die enge Beziehung, in welcher dasselbe, richtig aufgefaßt, zu der Kantschen Regel (Tauglichkeit einer Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung) steht, besitzt Cousin noch durchaus kein Verständnis. Er erwähnt diese Theorie nur flüchtig[22] und die Argumente, die er ihr entgegenstellt, machen zum großen Teil Schwierigkeiten geltend, mit welchen auch jede abstrakte Vernunftmoral zu ringen haben wird, weil sie in der Natur der Sache, d. h. in dem notwendigen Ausgleich des Einzelnen mit der Gesamtheit, begründet sind. Keine ethische Theorie ist imstande, Kollisionen auszuschließen, auch nicht die Vernunftmoral, welche vielmehr in allen kritischen Fällen bei der Interessenmoral, d. h. bei der richtigen Schätzung von Gütern und Übeln, Anleihen macht. Nicht nur das öffentliche Wohl und die Genialität des individuellen Gewissens haben ihre Fanatiker, sondern auch die starre Unbeugsamkeit eines allgemeingültigen Gesetzes; und es wäre wohl der Mühe wert, zu untersuchen, im Namen welchen Prinzips größeres Unheil angerichtet worden sei.

Für Cousin sind der absolute Pflichtbegriff und der reine Vernunftcharakter des Sittlichen Grundüberzeugungen geworden. Er preist Kant als den eigentlichen Schöpfer der Ethik und wird selbst von seinen Anhängern als derjenige gepriesen, welcher die Ethik des reinen Pflichtgedankens in Frankreich zuerst verkündet habe; in einem Lande, „wo außer dem Himmel

und der Hölle der theologischen Moral und dem wohlberechneten Interesse der Aufklärung Malebranches Mystik und Rousseaus Gefühlsschwärmerei das Tiefste gewesen, was der philosophische Geist auf ethischem Gebiet hervorzubringen vermochte".[23] Und sicher mit Recht. Cousin selbst hatte ein tiefes Gefühl des eigentümlichen, früher bereits hervorgehobenen Widerspruches zwischen den Zielen des revolutionären Frankreich und seinen sittlichen Grundsätzen. In seinen praktischen Tendenzen zeigt sich das 18. Jahrhundert überall von der Idee der Persönlichkeit beherrscht; aber es hat sie theoretisch nicht zu begründen vermocht, ja geradezu geleugnet. Zu lange (das war die Überzeugung, mit welcher er 1815 seine öffentlichen Vorträge begann) habe Frankreich mit einer Sklavenmoral nach Freiheit gerungen; sollen die Rechtsgrundsätze von 1789 Wahrheit werden, so müssen sie ihre lebendige Stütze in einer Moral finden, die von ihrem Geiste durchdrungen ist.[24]

Wirklich läßt sich die ganze Ethik des französischen Spiritualismus als der Versuch einer philosophischen Fundamentierung der aus der Revolution herausgewachsenen Rechtsdoktrin betrachten; es ist die Ethik der Menschenrechte, die Ethik des französischen Liberalismus.[25] Aber seltsam! Jene Zeit, welcher man später vorwarf, ihr Sensualismus und Eudämonismus habe die Menschenrechte nicht zu begründen vermocht, weil sie keinen Begriff von der Würde des Menschen gehabt, hat diese Rechte zuerst mit mächtigem Pathos gefordert und sie im Sturme den Gewalten der Vergangenheit abgerungen; die neue Zeit, welche die Formel gefunden zu haben schien, um das Recht aus der Natur des Menschen heraus zu begründen, hat Zustände gesehen und ertragen müssen, welche sich, trotz des formellen Einklangs mit jenen Rechten, als der abscheulichste Widersinn derselben darstellen. Sollte dies vielleicht ein Fingerzeig sein, daß jener vielgeschmähte Eudämonismus des 18. Jahrhunderts doch gar nicht so unfähig war wie man meint? Daß jene Rechtsforderungen ihre siegreiche Kraft dem tiefen Gefühl des Elends verdankten, das die alte Rechtsordnung über Frankreich gebracht, der Überzeugung von dem Werte, den eine radikale Umgestaltung dieser Verhältnisse für das Glück der Nation haben müsse[26] und daß auf der anderen Seite die Begründung der

neuen Rechtsordnung bloß auf die Natur des Menschen, auf den bloßen Begriff des Vernunftwesens, ein ungeheurer Mißgriff gewesen sei, der sich, wie eben durch die tatsächlichen Erfolge des Liberalismus gezeigt wird, an der modernen Gesellschaft empfindlich gerächt habe?[27]

3. Gegensatz von Schule und Leben

Der Spiritualismus wird von seinen Anhängern gepriesen[28] als das belebende Prinzip des neuen Frankreich; ja es wird geradezu die Zeit seit der Restauration als ein Beweis angeführt für die enge Verbindung zwischen den spiritualistischen Ideen und der sittlichen Größe einer Nation, ihrer geistigen Fruchtbarkeit und ihren Fortschritten zur Freiheit. Diese Behauptungen werden von keiner unbefangenen Beobachtung bestätigt. Welche Verdienste wir auch dem Spiritualismus als Schuldoktrin zugestehen mögen: auf die geistige Haltung der Nation hat er wenig Einfluß geübt. Regierungen wie die des Julikönigs und dann Napoleon III., Katastrophen wie die Februarrevolution, der Staatsstreich des 2. Dezember und zuletzt die Ereignisse von 1870, sind nur möglich in einem Lande, wo der Begriff und die Übung der Pflicht bedenklich ins Wanken gekommen sind. Nie ist das spiritualistische Evangelium Herzensüberzeugung der französischen Gesellschaft gewesen wie die Theorie des Helvetius.[29] Nie ist es ihm gelungen, auch nur die Poesie zum Apostel zu gewinnen, die mehr und mehr dem Streben nach dem Packenden, Leidenschaftlichen, Wirklichen verfällt und die Gemüter verwirrt, statt sie zu klären. Während in Deutschland die Poesie bei Klassikern und Romantikern dem Idealismus der Philosophie als begeistertes und mächtig wirkendes Organ dient, gähnt in Frankreich eine tiefe Kluft zwischen jener offiziellen Philosophie, die auf den Kathedern der Université de France und der Lyzeen gepredigt wird und jener Lebensansicht, die in Literatur und Poesie fast von allen denen verkündet wird, welchen Geist, Witz, Beredsamkeit, Kunst der Darstellung, Macht über die Gemüter verleihen. Nur die Talentlosigkeit liebt es, ihre Blöße schamhaft durch sittliche Grundsätze zu bedecken; in hundert Fällen gilt es: je größer der Künstler,

desto gemeiner die Denkungsart des Menschen. Die Philosophie predigt den ernsten Imperativ der Pflicht, die Dichtung verkündet in allen Tonarten das heilige Recht der Leidenschaft; der Spiritualismus fordert Selbstbeschränkung und hingebende Arbeit im Dienste der Gemeinschaft, die Poesie proklamiert die Selbstherrlichkeit des Ich und sein Recht auf Glück, auf schrankenlosen Genuß der Reize des Daseins; die Philosophie feiert mit salbungsvollen Tiraden die Harmonie der Schöpfung und die in ihr waltende Güte und Vernunft, die Poesie reißt die verhüllenden Schleier von den untersten Abgründen und schwelgt in der Schilderung des Weltelends mit grausigem Behagen. Nirgends ist der Abstand zwischen Lehre und Sitte größer als im Frankreich des 19. Jahrhunderts; nirgends drapiert man sich mit so selbstgefälliger Heuchelei vor der Welt in die Begriffe Pflicht und Recht und nirgends werden beide, sobald die Staatsaktion vorüber ist, in so schamloser Weise mit Füßen getreten.[30]

Gleichwohl wäre es völlig ungerecht, wollte man, wie es selbst französische Autoren der spiritualistischen und klerikalen Richtung tun, in diesem Gegensatze der Literatur gegen die Philosophie, des Lebens gegen das Denken, nur Symptome der Auflösung und des Verfalles erblicken. Wenn eine Philosophie in solcher Weise unvermögend ist, die Herrschaft über Geist und Gesinnung der Menschen zu erringen oder festzuhalten, so liegt die Vermutung nahe, daß sie wesentliche Bedürfnisse der Zeit entweder vernachlässigt oder nicht verstanden habe. Dies ist unstreitig bei dem französischen Spiritualismus der Fall. Derselbe ist oben als die Ethik der französischen Revolution oder der liberalen Rechtsdoktrin bezeichnet worden. Wohlan, in der praktischen Nichtigkeit dieser Philosophie, in der Opposition des Lebens und der Dichtung gegen sie, spiegelt sich nur auf besondere Weise eine Tatsache, die zu erhärten es heute nicht vieler Worte bedarf: die Unmöglichkeit, mit den praktischen Prinzipien der Revolution und des Liberalismus, als überwiegend negativen, zu einer positiven Organisation und einem befriedigenden Gesamtzustande der Gesellschaft zu gelangen. Als der Spiritualismus anfing, diese Prinzipien zu einem ethischen und rechtsphilosophischen System auszubilden, waren

sie von der unerbittlichen Logik der Tatsachen bereits gerichtet. Die Komödie des Parlamentarismus, die Korruption der Bourgeoisie, die unter dem Banner der wirtschaftlichen Freiheit sich vollziehende Ausbeutung der arbeitenden Klassen, die Verhöhnung der Prinzipien der politischen Freiheit und Gleichheit durch die wirtschaftliche Abhängigkeit und soziale Ungleichheit, die Käuflichkeit in den Geschlechtsbeziehungen und die daher stammende Entwürdigung der Frauen und der Ehe: das alles war entweder vorhanden oder im Werden kraft jenes verhängnisvollen Irrtums, als seien Freiheit und Gleichheit als solche überhaupt Güter für den Menschen und als bedürfe es, um sie zu schaffen, weiter nichts, als bestehende Schranken und Mißverhältnisse aufzuheben. Helvetius hatte einst ausgesprochen, was jedermann in Frankreich dachte, aber niemand vor ihm so gewagt hatte, zu sagen; der Spiritualismus verkündet von seinen Kanzeln, was jedermann sich gern beeilt zu versichern, aber im Grunde des Herzens als leere Phrase, als „fable convenue“, belächelt.

Wie dem aber auch sein mag: wir haben ihm hier als wissenschaftlicher Theorie sein Recht widerfahren zu lassen und fassen zunächst seinen allgemeinen Begriff vom Sittlichen ins Auge.

4. Das Sittliche als Vernunftgesetz

Sehr richtig geht Cousin aus von der Tatsache der sittlichen Beurteilung, wie sie in der allgemeinen Erfahrung gegeben ist. Welche Eigenschaften haben diese Urteile und was setzen sie voraus? Die sittlichen Urteile sind einfach, ursprünglich, unzerlegbar; sie drängen sich unwiderstehlich auf; sie schaffen die Unterschiede nicht, von denen sie handeln, sondern sprechen sie lediglich aus, denn diese Unterschiede liegen im Wesen der beurteilten Handlungen. Wir sprechen darum auch von sittlichen Wahrheiten. Was sie von theoretischen Wahrheiten unterscheidet, ist nur dies: sie erscheinen uns als Regeln für unser Verhalten von dem Augenblick an, wo wir uns ihrer bewußt werden. Die Vernunftnotwendigkeit der moralischen Wahrheiten steht von vornherein in Beziehung

zu unserem Willen und heißt insofern Verpflichtung. Sie ist so unbedingt wie die Wahrheit, auf der sie ruht; hier wie dort gibt es kein Weniger oder Mehr; sie ist ferner unveränderlich und schlechthin allgemein. Nur das ist Pflicht, was Alle gleichmäßig bindet und dem kein Grund noch Vorwand uns entziehen kann.[31]

Es war ohne Zweifel Cousins Absicht, in diesen Sätzen die Grundgedanken der Kantschen Ethik zu geben, so wie er sie verstanden und anerkannt hatte; in dem, was sie für den genaueren Kenner Nicht-Kantisches enthalten, wird man ohne Mühe Bestandteile des älteren Rationalismus der englischen wie der kontinentalen Schule erkennen.

An einem Punkte jedoch glaubt Cousin über Kant hinausgehen zu sollen. Er erhebt, bei aller Anerkennung der Tiefe seiner Lehre, den Vorwurf gegen ihn, daß er den Begriff des Sittlich-Guten aus dem der Pflicht ableite und nicht umgekehrt. Das heiße, das Gebiet der sittlichen Erkenntnis ohne Not einschränken, die Wirkung zur Ursache machen. Offenbar sei eine Handlung nicht darum sittlich gut, weil wir zu ihr verpflichtet sind; sondern umgekehrt, ihre innere, wesenhafte Güte sei es, die unsere Pflicht begründe.[32] Man könne darum den Pflichtbegriff nicht zum Prinzip der Ethik machen, weil er selbst noch einer Erklärung oder Begründung bedürfe; weil niemand sich Pflichten auferlegen lasse, ohne den Grund derselben zu kennen. Ohne es zu wissen und zu wollen, schwäche Kant in seiner Ethik den Begriff des Guten wie in seiner Metaphysik den Begriff des Wahren — Skeptiker in den Ergebnissen seiner Doktrin, wenn auch der gelehrteste und sittlichernsteste von allen. Cousin bemerkt nicht, daß der Gedanke, den er in diesen Sätzen ausspricht, eigentlich eine vollständige Revolution des Kantschen Standpunktes zugunsten des Eudämonismus ist. Um die völlige Befreiung des Pflichtbegriffes vom Begriff des Guten war es Kant ja eben zu tun gewesen; und wer in der Meinung, ihn zu verbessern, die Pflicht aus irgendwelchen Gütern (und sei es aus dem Unbegriffe einer wesenhaften „Güte an sich") ableiten will, der sündigt gegen den Buchstaben Kants und den heiligen Geist in ihm zugleich. Cousin hat diesen Gedanken nicht weiter verfolgt: zu Ende ge-

dacht, würde er freilich seinen Kantianismus beseitigt und zu einem rationalen Eudämonismus, zu einer Theorie der idealen Werte, als Grundlage des Sittlichen geführt haben, die ihm ganz andere Ansprüche auf Beachtung und Originalität gesichert hätte.

Der Versuch einer Begründung des Pflichtbegriffes endet alsbald mit einem Appell an das Formalprinzip der Vernunft. Aus ihrer Autorität stammen die Begriffe des Guten und der Ordnung, des Gesetzes und der Pflicht; sie tritt dem Menschen als eine höhere, unpersönliche Macht entgegen, als die eigentliche Substanz der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten in der physischen wie in der moralischen Welt. In fast mystischen Werten und ähnlichen (dem vierten Evangelium entnommenen) Ausdrücken, wie sie um dieselbe Zeit und unter ähnlichen geistigen Anregungen Coleridge in England gebraucht, feiert Cousin[33] die Vernunft als das Prinzip aller Gerechtigkeit in der Gesetzgebung, als das Ideal des Schönen in der Kunst, als das Urbild des Wahren in der Wissenschaft. Er nennt sie dem Menschen fremd und doch zugleich sein teuerstes Eigen; den Mittler zwischen ihm und der Gottheit, deren Verhältnis zur Vernunft allerdings nicht recht klar wird, da Cousin anderwärts Gott selbst als den substantiellen Träger aller Wahrheit, Güte und Schönheit bezeichnet. Auch hier ist die Tendenz, über Kant hinauszugehen, unverkennbar. Kein Denker konnte zwar die Allgemeinheit und Notwendigkeit der Vernunftgesetze schärfer betonen als gerade Kant; galten sie ihm doch, namentlich auf praktischem Gebiet, nicht nur für Menschen, sondern für alle vernünftigen Wesen überhaupt. Aber auch so noch mochte dem Platoniker Cousin die Kantsche Wendung allzu skeptisch, allzu subjektiv erscheinen. Cousins unpersönliche oder, besser gesagt, übermenschliche Vernunft soll nicht nur über die Zufälligkeiten des Individuums, sondern auch über die Sphäre des subjektiven Geistes erhaben, ihr Inhalt nicht ein bloßes Ideal, sondern kosmische Realität sein; objektive Weltmacht, im Sinne des Aristoteles, der Neu-Platoniker; überindividuell, aber darum nicht unpersönlich, ganz im Sinne der christlichen Theologie, nach der von hier aus feingeschlungene Fäden hinüberlaufen.[34]

Im Sinne dieser Lehre kann daher Cousin auch an späterer Stelle Gott als das Prinzip der moralischen Wahrheiten wie aller übrigen bezeichnen und im Gegensatze zu dem anderwärts festgehaltenen Standpunkt der Autonomie von den Sittengeboten sagen, sie seien nicht von uns geschaffen, sondern uns vielmehr auferlegt und zwar von einem Gesetzgeber, dessen Wesen Gerechtigkeit und Güte sei. Auch diese Wendung darf man freilich nicht zu streng beim Worte nehmen, da er die Begründung der Moral auf den Willen der Gottheit anderwärts ausdrücklich bekämpft.[35]

5. Freiheit und Glückseligkeit

Ganz und gar im Sinne Kants und Fichtes bezeichnet auch Cousin die Freiheit, im Sinne der sittlichen Autonomie, als den Inhalt des Vernunftgesetzes. Von der subtilen Künstlichkeit der Kantschen Freiheitslehre sich vorsichtig fernhaltend, ist jedoch Cousin und mit ihm fast der gesamte Spiritualismus in einer anderen Richtung dem gefährlichen Doppelsinne des Begriffes Freiheit erlegen. In unzähligen Wendungen und unentwirrbarer Verschlingung begegnet man bei Cousin und den Schriften seiner Schule dem Begriffe der Freiheit als Ideal, d. h. als Forderung durchgängiger, sittlicher Autonomie; dem Begriffe der Freiheit als jener psychologischen Erscheinung, die eben im selbstbewußten Willen gegeben ist und wodurch sich unsere innere, intelligente Kausalität von jeder bloß mechanischen unterscheidet; endlich jenem Zwitterding von Freiheit, wonach das beim Handeln ausschlaggebende Motiv nicht zwingend auf den Willen wirken, sondern ihm die Möglichkeit lassen soll, sich auch anders entscheiden zu können.[36]

In der Tatsache nun, daß alle Menschen selbstbewußtwollende, zur Autonomie berufene Wesen sind, liegt zugleich die Forderung der Achtung einer Person durch die andere; meiner Persönlichkeit durch die übrigen Menschen; aller anderen durch mich. Und da dem Vernunftgebot gegenüber alle Menschen gleich sind, weil die Vernunft eben eine allgemeine, überpersönliche Macht ist und ihre Forderung an alle gleichmäßig ergeht, unbekümmert um alle zufälligen Verschiedenheiten der

Individuen, so ergibt sich daraus das allgemeine Kriterium dessen, was wahre Freiheit und Vernunft vom Menschen fordern. Das entscheidende Merkmal für die Moralität unserer Handlungen ist die Tauglichkeit des Motivs zur Maxime einer allgemeinen Gesetzgebung für vernünftige und freie Wesen. Man kann dies auch durch das Wechselverhältnis der Begriffe von Pflicht und Recht ausdrücken, welch letzterer Begriff nur da einen guten Sinn und eine innere Begründung hat, wo er eben die Kehrseite eines auf Vernunft und Freiheit gebauten Pflichtbegriffes darstellt.[37]

Freilich muß dann die weitere Entwicklung der Pflichtenlehre das wichtige Zugeständnis machen, daß es auch Pflichten gebe, denen auf Seite des Anderen keine Rechte entsprechen: die Liebespflichten, die freie heroische Hingebung des eigenen Selbst. Wir haben hier Pflichten ohne strenge Verbindlichkeit, weil sie über alle Verbindlichkeit hinausliegen. Diese sind auf dem bisherigen Wege nicht abzuleiten: denn die Freiheit des Anderen und seine Würde als moralische Person begründen nur sein Recht, seine Unverletzlichkeit, nicht meine Hingebung;[38] und die Vernunft mißt nur aus dem Begriff der Freiheit die Sphären der Individuen gegeneinander ab. Eine ernste Verlegenheit! Die schönste Blüte des sittlichen Geistes scheint sich der Ableitung aus dem Prinzip dieser Ethik zu entziehen. Cousin gleitet möglichst schnell über diesen Punkt hinweg: die Aufzählung des Bedenklichen, das dem Liebesprinzip im Gegensatze zur Gerechtigkeit anhaftet, muß die Lücke verdecken helfen, die hier im System bleibt. Dem Tieferblickenden dürfte der innere Grund derselben kaum verborgen bleiben. Es ist jenes Schwanken zwischen Eudämonismus und Rationalismus, von dem Cousins ganze Denkweise beherrscht wird. Er will das Sittliche nicht auf den Pflichtbegriff, sondern auf die Idee des Guten gründen: aber dieses „Gute“ soll für niemand ein Gut, ein Motiv des Willens sein. Der Umkreis unserer Pflichten soll durch reines Raisonnement aus der in allen Menschen gleichen Eigenschaft der Freiheit gewonnen werden: aber diese Freiheit und Gleichheit führt nur zu einer Geometrie der Rechte und Pflichten, nimmermehr zu einer Überwindung der Schranken zwischen Mensch und Mensch im freien Opfer-

mut der Liebe. Cousin möchte nicht auf sie verzichten, aber er weiß sie nicht zu begründen.

Nicht die kalte Vernunft ist es (er sagt es selbst), die einen Kodrus zum Opfertode für seine Mitbürger führt: darum hüten wir uns, die Macht des Gefühles, das heilige Feuer des Enthusiasmus zu stören, woraus die wahrhaft großen Taten entspringen! Dank der bewunderungswürdigen Einrichtung unserer moralischen Natur sind sie imstande, die manchmal unsichere Einsicht der Vernunft zu ergänzen, den im Angesicht einer unklaren oder peinlichen Pflicht schwankenden Willen zu stützen. Ja, auch abgesehen von allem Heroismus: selbst das einfache Pflichtgebot wäre nicht rein um seiner selbst willen zu erfüllen, wäre ein der menschlichen Schwäche fast unerreichbares Ideal, wenn nicht die Eingebungen des Herzens seinen starren Vorschriften zu Hilfe kämen. Vortrefflich! aber wie paßt das in ein System, welches den rein rationalen Charakter des Sittlichen so sehr betont? Das Gefühl der Billigung und Mißbilligung, der Lust und Unlust, sollen wir durchaus nur als einen Nebenerfolg der durch die Vernunft vollzogenen sittlichen Urteile betrachten und deutlich wird uns doch zu verstehen gegeben, wie oft das Gute ungetan bliebe, wenn diese begleitenden Gefühle nicht selbst mit der Kraft von Motiven wirkten.[39]

Dieselbe Unklarheit, dasselbe Schwanken, auch in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Das Sittlich-Gute ist gut an sich und soll da sein, gleichgültig, welche Folgen daraus entspringen. Die Folgen des Guten können aber nur gute sein. Eine unselige Tugend und glückliches Laster sind ein Widerspruch, ein Bruch der Ordnung. Sie sind es aber nicht etwa darum, weil das Sittlich-Gute seinen Lohn und der verbrecherische Wille seine Strafe in sich selbst trägt, d. h. in seiner eigenen inneren Seligkeit oder Unseligkeit, wie man nach der Konsequenz des Systems eigentlich erwarten sollte. Dies wird wohl gelegentlich angedeutet; ja, Cousin nennt einmal das Jenseits, mit einer geradezu an Feuerbach erinnernden Wendung, das projizierte Abbild der Vorgänge in unserem Herzen. Wäre dies Cousins ganze Meinung, so hätte die wiederholte Berufung auf die göttliche Gerechtigkeit und den Aus-

gleich im Jenseits keinen Sinn: hier handelt es sich um eine Einrichtung des allgemeinen Weltlaufes, welche dem Tugendhaften seine Prämie in der Form äußeren Wohlergehens zu sichern geeignet ist. Auch hier, wie bei Kant, wie im System der christlichen Theologie, bricht der um seine legitimen Rechte gebrachte Eudämonismus in verkehrter Gestalt umso verderblicher hervor. Der sittliche Wille soll an kein Glück denken; aber während er zu verzichten scheint, erwartet er doch, daß es ihm von selbst zufallen werde und daß, wenn diese Erwartung trügen sollte, Gott wenigstens im Jenseits zahlen werde, was er hienieden schuldig geblieben. „Am Grabe noch pflanzt er die Hoffnung auf.“[40]

6. Die Schule Cousins

Wie dieser Abschluß der Ethik Cousins nach dem religiösen Gebiet hinüberweist, so ist es auch bei den meisten seiner Schüler und Nachfolger der Fall. Der bedeutendste unter diesen ist Jouffroy,[41] welcher nur wenige Jahre nach Cousin, bei dem er noch Vorlesungen gehört, den Lehrstuhl an der Sorbonne bestieg. Die ethische und naturrechtliche Theorie, welche er auf dem Katheder entwickelte und wenigstens teilweise in seinem „Cours du droit naturel“ sowie in verschiedenen Aufsätzen seiner „Mélanges philosophiques“[42] darstellte, enthält im Vergleich mit Cousin nur wenig Eigentümliches. Zwar scheint es, als ob Jouffroy den schon von Cousin angedeuteten Gedanken einer Priorität der Begriffe Lust und Unlust, Gut und Böse, vor dem Pflichtbegriff aufnehmen und weiter ausbilden wolle.[43] Aber auch er ist diesen Weg nicht konsequent zu Ende gegangen. Unvermerkt schiebt sich ihm an Stelle der Abstufung der Güter und Werte das Prinzip einer universellen Ordnung,[44] welches nichts anderes ist, als ein freilich sehr abgeschwächter Nachklang des Kantischen Gedankens, das Sittliche auf die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung zu begründen. Auch in der weiteren Ausführung lassen sich die Nachklänge der Kantischen Gedanken leicht verfolgen. Die allgemeine Ordnung, welche das Lebensgesetz für die einzelnen ausdrückt, ist keine Tatsache, sondern eine

Idee.[45] Die Frage nach der Bestimmung des einzelnen läßt ebensowenig eine völlig reine Auflösung zu wie die nach der Bestimmung der ganzen Menschheit, wenn man den Blick nur auf dieses irdische Leben gerichtet hält: dies bleibt bis zu einem gewissen Grade rätselhaft. Dies Leben ist wie das Bruchstück eines Dramas ohne Exposition und ohne rechten Abschluß. Wenn dies so ist, dann bedarf das wissenschaftliche Fundament der philosophischen Rechtswissenschaft noch einer Ergänzung. Sie setzt einen vollständigen und erschöpfenden Begriff der menschlichen Bestimmung zur Lösung ihrer Aufgabe voraus; wenn dieser aus einer Betrachtung des gegenwärtigen Lebens nicht gewonnen werden kann, so muß sie sich an die philosophische Religionswissenschaft wenden, welche dies Leben als Ausschnitt eines größeren Ganzen betrachten lehrt und darum allein imstande ist, der Ethik die vollständige Klarheit über ihre eigenen Voraussetzungen zu liefern.

Noch entschiedener tritt dieser Mangel an Selbständigkeit in den prinzipiellen Fragen, diese Hinneigung zu einem religiösen Ausbau der Ethik, bei den übrigen Anhängern Cousins hervor. Fragen der natürlichen Theologie, der Theodizee, der allgemeinen religiösen Weltansicht sind es, die in diesem Kreise vor allem gepflegt werden und die eigentlich ethischen Aufgaben in den Hintergrund drängen.[46] Und bei dieser Gelegenheit mag denn überhaupt auf die eigentümliche Erscheinung hingewiesen werden, daß der Spiritualismus, der doch so ernsthaft den Anspruch auf die sittliche Leitung der Nation erhob und wenigstens für die höheren Klassen die Mission des religiösen Prinzips übernehmen zu können erklärte, erst sehr spät sich der Forderung bewußt geworden ist, den Inbegriff seiner Ethik auf wissenschaftlicher Basis, aber in einer allen Gebildeten zugänglichen und überzeugenden Form, zur Darstellung zu bringen.

Cousin selbst hat bis zum Jahre 1853 gewartet, ehe er in dem Buche „Du Vrai, du Beau, du Bien“ die systematischen Gedanken seiner akademischen Vorträge zusammenfaßte — eine Darstellung freilich, die, je helleres Licht sie auf die gesamte Weltanschauung Cousins warf, die eigentlich ethischen Probleme doch nur flüchtig streifte und namentlich die

Ausgestaltung der Prinzipien zu einer vollständigen Pflichten- und Güterlehre vermissen ließ. Jouffroys Naturrecht, in welchem die Behandlung der sittlichen Güter selbstverständlich gewesen wäre, ist Torso geblieben; Jules Simons populäre Schrift „Le Devoir“, unstreitig das Beste, was der Spiritualismus nach dieser Richtung hervorgebracht, fällt der Zeit nach mit Cousins systematischem Hauptwerk zusammen. Auch von ihr wird man nicht sagen können, daß sie das Ideal einer populären Darstellung der philosophischen Ethik sei. Vorbereitende und nebensächliche Untersuchungen, wie die Erörterung des Freiheitsbegriffes und die Psychologie der Affekte, nehmen einen allzubreiten Raum ein und verkürzen auch hier die Pflichten- und Güterlehre. Diese bibliographischen Angaben sind bezeichnend und lassen die früher bereits erörterte Frage über die Ursachen der praktischen Wirkungslosigkeit der spiritualistischen Doktrin in neuem Lichte erscheinen. Nimmt man das Jahr der zweiten Restauration als den Beginn der Ära des Spiritualismus, so sind fast 40 Jahre verflossen, ehe diese als geistige Regeneration Frankreichs auftretende Doktrin Kraft und Muße gefunden hat, mit ihren ethischen Überzeugungen aus den Hörsälen heraus in schriftstellerischer Darstellung vor die Nation zu treten und sie, in der das Bewußtsein ihrer Rechte mehr als einmal bis zum Taumel gesteigert war, auch in die ernste Schulung der Pflicht zu nehmen. Wenn man dies überlegt und sich die völlige moralische Haltlosigkeit vor Augen hält, welche in dem zwischen Voltairianismus und Ultramontanismus, zwischen revolutionären Paroxysmen und schmählicher Bevormundung hin und her geworfenen Volke sich einstellen mußte, die unheilvolle Wirkung einer Belletristik, für die der Nervenkitzel mehr und mehr oberstes ästhetisches Gesetz wird: so dürfte das Urteil nicht zu hart erscheinen, daß die ethische Literatur des Spiritualismus, soweit es sich nicht bloß um gelehrt-akademische, sondern weitergreifende Wirksamkeit handelt, bis auf einen verhältnismäßig nahen Zeitpunkt herab nur eine einzige große Unterlassungssünde darstellt, die völlig unbegreiflich sein würde, hielte man sich nicht gegenwärtig, daß der Spiritualismus wenigstens stillschweigend immer auf die Mithilfe der

Kirche gerechnet hat, um den Kern seiner Gedanken breiteren Volksschichten zu vermitteln. Dieses Abhängigkeitsverhältnis des Spiritualismus vom religiösen Geiste, der Hauptgrund seiner philosophischen und politischen Ohnmacht, wird in einem folgenden Kapitel zu erörtern sein.

---

2. Abschnitt

Proudhon

1. Der Mensch und der Schriftsteller

„Es tut mir in der Seele weh, wenn ich Euch in der Gesellschaft seh'“, so mag vielleicht mancher überzeugte Anhänger des Spiritualismus bei sich denken, wenn er die Reihenfolge der Abschnitte dieses Kapitels überblickt. Cousin und Jouffroy neben Proudhon[47]; die feinsinnigen und gelehrten Akademiker neben dem Autodidakten, der die Brosamen seines Wissens aufliest, wo er sie findet; die Stützen der liberalen Gesellschaft und ihrer Rechtsordnung neben dem Manne, der die Brandfackel gegen sie schwang; die besonnen wägenden Freunde und Bundesgenossen des alten Kirchenglaubens neben seinem Todfeinde, dessen kühne und rücksichtslose Blasphemien den dogmatisch-kühlen Atheismus und die spottende Frivolität des 18. Jahrhunderts weit hinter sich zurücklassen.

Trotz dieser auf der Hand liegenden Gegensätze ist das Band einer inneren Gemeinschaft zwischen diesen Männern unverkennbar und gerade die entgegengesetzte Richtung, welche sie in so vielen Dingen einschlugen, läßt es doppelt bedeutsam erscheinen, dem einheitlichen Grundzuge in ihrem Denken nachzuspüren. Die Revolution, oder richtiger der revolutionäre Gedanke, ist der Mutterboden, aus welchem die Doktrinen des Spiritualismus wie Proudhons herausgewachsen sind. Aber welche Gegensätze schließt dieser Begriff selbst in sich; wie verschieden ist das Antlitz, welches die Revolution in den verschiedenen Stadien ihrer Entwicklung Freunden wie Gegnern weist! Wenn es den einen scheinen mochte, als seien

in dem, was Kaiserreich uud Restauration von der ungeheuren Umwälzung als unabänderliche Tatsache akzeptiert hatten und was dann durch die Julirevolution Ausbau und Befestigung erfuhr, alle wesentlichen oder wenigstens alle brauchbaren Elemente des revolutionären Gedankens verwirklicht und in die Form fester Institutionen umgegossen, so erblicken die anderen in diesem Ergebnisse langen Ringens ungeheurer geschichtlicher Kräfte nichts weiter als eine Karikatur des revolutionären Gedankens, als eine notdürftige Abschlagszahlung auf die unverjährbare Forderung der Menschheit, die neben dem alten Unrecht, welches gefallen, so viel neues dazu geschaffen habe. Für sie hat die Revolution nur den negativen Teil ihrer Aufgabe zu vollenden vermocht. An Stelle einer neuen Organisation der Arbeit, welche auf die Zerstörung des alten Systems hätte folgen müssen, setzte sie nichts als eine neue Ordnung rein politischer Natur und die wirtschaftliche Anarchie. Jene bürgerliche Gesellschaft, deren Bau den Rechtsprinzipien der Revolution wahrhaft entspräche, ist noch ein Traumbild der Zukunft.[48] Darf man die Revolution darum der Ohnmacht anklagen? Wie einst das Christentum, so schilt man jetzt auch sie eine nur zerstörende Macht: aber die Früchte des Geistes brauchen Zeit, um zu reifen.

Die historische Beobachtung bestätigt, was eine Analyse des begrifflichen Gehaltes beider Systeme zeigt, wenn es auch bis zur Stunde noch vielfach verkannt oder bestritten wird: daß beide Systeme sich wechselseitig ergänzen und der revolutionäre, sagen wir lieber der sozial-reformatorische Gedanke der Neuzeit nur in dieser Ergänzung zu seiner vollen Verwirklichung gelangen kann. Denn mag der Liberalismus den Begriff der Freiheit in den Vordergrund stellen, in der Meinung, daß in dieser auch die einzige Gleichheit liege, deren die Menschen fähig und bedürftig seien; oder mag der Sozialismus sich vorzugsweise auf dem Ideal der Gleichheit aufbauen, in der Überzeugung, daß eine Freiheit, welche den Menschen die verletzendste Ungleichheit aufzwinge, keinen Wert haben könne: sie haben doch schließlich ihre gemeinsame Basis an dem Gedanken der Menschenrechte,[49] in dem Begriffe eines Rechts, das dem Menschen nicht durch irgend welche soziale Konvention oder

positive Gesetzgebung verliehen wäre, sondern dessen Normen lediglich die unabänderlichen und untilgbaren Bedürfnisse seiner Natur und seines geistigen Wesens ausdrücken. Diese Idee eines allgemeinen, aus dem Begriffe des Menschen als eines vernünftigen, selbstbewußten, freien Wesens fließenden Rechts, ist das innere Band, welches Proudhon, den kühnen Revolutionär, mit den vorsichtig-konservativen Eklektikern des Spiritualismus zusammenkettet, der Scheitelpunkt zweier Linien, die nachher in weltenweite Entfernungen auseinanderlaufen.

Neben dem gemeinsamen Ursprung im Gedankenkreise der Revolution stehen noch andere Einflüsse verwandter Art. Auch Proudhon befand sich im Banne der deutschen Philosophie: die Eindrücke, welche der nur mit halber Bildung, aber einer feurigen Seele und seltenem dialektischen Scharfsinn ausgestattete Mann von Kant und Hegel empfängt, sind zwar nicht so unmittelbar wie bei Cousin und nicht so geklärt, aber sicher nicht weniger tiefgehend.[50] Von der Erhabenheit Kants spricht Proudhon in Ausdrücken mächtigen Ergriffenseins; daß Hegels Logik eine schneidige Waffe seiner eigenen Dialektik zu werden vermöge, ahnt er, noch bevor er Hegel selbst gelesen, nach einem vorläufigen Bekanntwerden mit ihr durch zweite Hand.[51] Wie in Deutschland selbst, so äußert der Gedanke Hegels auch in Frankreich in verschiedenen geistigen Medien verschiedene Wirkungen. Der Weg von den frommen Berliner Kirchensäulen, die sich Anhänger Hegels nennen, zu den Herausgebern und Mitarbeitern der Hallischen Jahrbücher ist nicht weiter als von Cousin zum „Système des contradictions économiques“. Eben in seiner Vereinigung von Gegensätzen liegt ja die Größe des Hegelschen Systems: so hat es ebensowohl dem modernen Platonismus Nahrung und neue Hilfsmittel geboten, wie es anderseits den Humanismus oder Anthropologismus erst auf die Höhe einer umfassenden Weltansicht gehoben hat. Von Hegel ausgehend, gelangt Proudhon ohne genauere Kenntnis Feuerbachs zu einer Anschauung, welche sich mit diesem Denker in wesentlichen Punkten, namentlich in Beziehung auf die Religion, enge berührt und dadurch noch einen Zug besonderer Verwandtschaft erhält, daß sie ebenfalls mit einer gewissen, Hegel entstammenden Dialektik zu arbeiten liebt.[52]

2. Wissenschaftliche Ziele

Das Werk, welches Proudhons ethische und rechtsphilosophische Grundanschauungen entwickelt, ist die umfassende Schrift: „De la justice dans la révolution et dans l'église“ in den Jahren 1858—59 in einzelnen Heften veröffentlicht, welche durch die jedesmal am Schlusse befindlichen zeitgeschichtlichen Reflexionen („Nouvelles de la révolution“) beinahe den Charakter von Flugschriften erhalten. Im einzelnen reich an packenden Stellen, überraschenden Gedanken und einschneidender Reflexion; das Ganze durch den Mangel systematischer Anordnung, unzählige Abschweifungen und endlose Wiederholungen fast ungenießbar, aber Stoff für eine ganze Reihe von mittelmäßigen Köpfen enthaltend, um daraus gute Bücher zu machen. Das Werk eines gärenden Geistes, dem es nicht an Belesenheit, ja selbst an einer gewissen Gelehrsamkeit, wohl aber an methodischer Schulung fehlt und dessen stürmende Hast und Ungeduld nichts zur eigentlichen Reife kommen läßt.[53] Geniale Improvisationen über ein und dasselbe, nur in den verschiedenen Abteilungen leicht variierte Thema; oft von prickelndem Reiz, oft von einer gewissen elementaren Kraft des Ausdrucks, aber in ihrer Zusammenhanglosigkeit die entscheidenden Punkte auch geradezu verdunkelnd und unvermögend, eine bestimmte Überzeugung zu schaffen — am allerwenigsten im eigentlichen Volke, für das die Schrift, wie es scheint, berechnet ist. Kein schärferer Gegensatz ist denkbar als die Darstellungsweise Proudhons und des in so vielen Punkten gesinnungsverwandten Auguste Comte. Bei diesem eine unübertreffliche Sicherheit und Klarheit in der Disposition des Ganzen, bei der ermüdendsten Umständlichkeit und abspannendsten Reizlosigkeit im einzelnen; bei Proudhon umgekehrt überall einzelne Gedanken von blitzartiger Wahrheit und schlagend im Ausdruck, die man, einmal gelesen, nicht wieder vergißt, dagegen das Ganze zufälligplanlos, wie aneinander gereihte Leitartikel.

Ausdrücklich wird die Begründung einer theoretisch unanfechtbaren und praktisch verwendbaren Wissenschaft des Rechts, unter welchem Begriffe Proudhon wie Hegel auch das Sitt-

liche, also das Gesamtgebiet praktischer Normen versteht, als die große, im Gegensatze zur Theologie wie zu aller bisherigen Philosophie zu lösende, Aufgabe des Werkes bezeichnet. Also ethische Prinzipienlehre im weitesten Sinne: Wesen und Ursprung, soziale Bedeutung und Sanktion des Rechts, ausgedehnt zu einer ethischen Güterlehre, welche wenigstens gewisse Hauptprobleme, Ehe und Familie, Erziehung, Wirtschaft, Staat, Fortschritt, zur Erörterung bringt. Mit gleicher Ungerechtigkeit und gleicher Verkennung bedeutsamer Richtungen in der bisherigen Entwicklung der Ethik und der Rechtsphilosophie, wie sie uns auch bei dem Begründer des Positivismus entgegentreten werden, macht Proudhon aller früheren Ethik ihre Abhängigkeit von der Theologie oder wenigstens Metaphysik zum Vorwurf und will aus dieser notwendig schwankenden Grundlage die bestehende Unsicherheit und Verschiedenheit aller Systeme und Doktrinen ableiten. Die bisherige Darstellung dürfte gezeigt haben, daß eine solche Auffassung doch nur teilweise durch den tatsächlichen Stand der Dinge gerechtfertigt ist. Sicherlich ist die bisherige Entwicklung der Ethik an Spuren metaphysischer Einwirkungen reich; aber daneben steht schon im Altertum und wieder seit dem Beginn der neueren Spekulation die Tendenz, das Wesen der sittlichen Erscheinungen durch Beobachtung und begriffliche Analyse des gegebenen Tatbestandes zu bestimmen. Und eine genauere Prüfung dieser Versuche zeigt, einmal, daß die hervortretenden Gegensätze ihre Quelle nicht nur in metaphysischen Differenzen, sondern in dem komplizierten und antinomischen Charakter der zu erklärenden Phänomene selbst haben; sodann aber, daß nicht selten in überraschender Weise durch alle Kontraste der allgemeinen Weltansichten hindurch die Einheit des jeder Beobachtung und jedem System sich aufdrängenden Tatbestandes zum Vorschein kommt.

Auch darin kündigt sich ein gesunder Gedanke an, wenn Proudhon fordert, daß man umgekehrt von der auf praktischem Boden gewonnenen Basis aus die allgemeine Weltansicht konstruieren solle.[54] Gewiß, die Tatsachen des sittlichen Lebens wie der geistigen Entwicklung der Menschheit dürfen nicht

außer acht gelassen werden, wenn man um die Gewinnung eines wissenschaftlichen Weltbegriffes sich bemüht; nur darf man dabei nicht übersehen, weder, daß es auch andere Punkte strengster Gewißheit in unserem Erkennen gibt als die Wahrheiten des praktischen Gebietes, noch daß ein wirklich exakter Begriff nur auf sämtlichen erkannten oder erkennbaren Tatsachen sich aufbauen kann.

Indessen tritt der spekulativ-theoretische Zweck bei Proudhon sehr bald in den Hintergrund: alles Erkennen empfängt seinen Wert in letzter Linie durch den Einfluß, den es auf unsere praktische Lebensgestaltung auszuüben vermag. Die Philosophie soll wirken, volkstümlich werden, in die Massen eindringen; soll wieder Überzeugungen schaffen; sie hat in unserer Zeit einen hochwichtigen Sozialberuf. Als „Versuch einer volkstümlichen Philosophie" hat er selbst die Schrift über die Gerechtigkeit bezeichnet. Noch entschiedener, freilich auch unruhiger, hastiger als Comte drängt Proudhon auf das unmittelbar Praktische; seine Schilderung der sittlich-sozialen Auflösung in der Gegenwart ist noch düsterer. Aber in dieser Zeit, die verlernt hat zu glauben und die es hoffentlich noch verschmäht, mit blinder Ergebung in das Unvermeidliche die Dinge gehen zu lassen, wie sie wollen und können, gibt es noch einen Weg: die Wissenschaft. Wissen ist Voraus-wissen, hatte Comte gesagt und alle Hoffnung auf die zur Wissenschaft werdende Soziologie gesetzt. Man muß Geschichte a priori schreiben, noch bevor die Ereignisse da sind, d. h. den Gang der Menschheit durch Wissenschaft bestimmen: so drückt Proudhon einen ähnlichen Gedanken auf seine Weise aus.[55]

Was aber seiner Forderung einer Neugestaltung besonderes Pathos gibt und zugleich den Punkt seines schärfsten Gegensatzes zum Spiritualismus bezeichnet, ist der Umstand, daß Proudhon, wie der Positivismus, für den Neubau der Gesellschaft auf die Mitwirkung religiöser und kirchlicher Elemente grundsätzlich verzichtet und denselben lediglich von dem, was er „Revolution" nennt, erwartet, d. h. von der theoretischen und praktischen Begründung einer rein rationalen und humanen Anschauungsweise.[56] Das Nebeneinander von Kirche

und Revolution auf dem Titel des Hauptwerkes ist als die schärfste Antithese zu fassen; hier die Bejahung und strenge Forderung, dort die unversöhnliche Verneinung der Gerechtigkeit. Aber weder das 18. Jahrhundert, noch das 19. sind auf dem Wege, dies Ideal zu schaffen. Jenes hat dem Feinde nur Scharmützel geliefert: seine oberflächliche und frivole Kritik war unfähig, einen Sieg zu erfechten, der nur dem höchsten sittlichen Ernste, der durchgebildeten Vernunft, beschieden sein kann.[57] Der Spiritualismus des 19. Jahrhunderts ist in anderer Weise abgeirrt. Statt das Werk des 18. Jahrhunderts zu vollenden, hat er deutsche, schottische, platonische Philosophie zu Hilfe gerufen, aus Angst vor dem Materialismus sich zum Bannerträger der Reaktion gemacht und der Kirche vierzig Jahre lang, einerlei ob als Rival oder Bundesgenosse, die Intelligenz des Volkes preisgegeben.[58]

Kann man eine bessere Bestätigung des oben ausgesprochenen abschätzigen Urteils über die praktischen Wirkungen des Spiritualismus verlangen, als den von einem Franzosen, dem niemand Größe des Charakters und Ernst der Gesinnung absprechen wird, ausgestoßenen Schmerzensruf, daß die Moralität des französischen Volkes, sein Glaube an Recht, Pflicht und Sittlichkeit, hohl und zerfressen seien bis ins Mark hinein, diese grundlegenden praktischen Überzeugungen zu leeren Utopien, unbeweisbaren Vorurteilen geworden und in ihrer Selbstgewißheit durch die immer wieder versuchte Anlehnung ans Übernatürliche gerade von denen am meisten bloßgestellt, welche diese Begriffe am häufigsten im Munde führen?[59]

3. Die Menschenwürde als ethisches Prinzip

Aber diese herbe Anklage der philosophischen Restauration im 19. Jahrhundert richtet sich im Grunde nur gegen die theologisierenden Tendenzen des Spiritualismus und seine Abschweifungen ins transzendente Gebiet; die ethische Grundanschauung ist völlig die gleiche und sie bestätigt durchaus den oben ausgesprochenen Satz der gemeinsamen Abstammung beider Theorien von den Prinzipien der Revolution auf der

einen, von dem deutschen Idealismus auf der anderen Seite, an welchen, namentlich in seiner Fichteschen Fassung, Proudhons Lehre oft unmittelbar anzuklingen scheint.

Als eigentlicher Inhalt der Gerechtigkeit und als Prinzip aller Ethik gilt ihm das Gefühl der persönlichen Würde. Dem Nebenmenschen gegenüber verallgemeinert sich dies Gefühl und steigert sich zum Gefühl der Menschenwürde überhaupt, welches in einem Vernunftwesen durch jede andere Person, sie sei Freund oder Feind, unvermeidlich geweckt wird. Es ist selbstlos und übt einen alle anderen Gefühle beherrschenden Zwang aus, wodurch es sich von der Liebe und allen anderen Neigungen unterscheidet. Das Recht ist die jedem gegebene Fähigkeit, von allen anderen die Achtung der Menschenwürde in seiner Person zu fordern; Pflicht die Nötigung eines jeden, diese Würde im anderen anzuerkennen. Es sind identische oder Wechselbegriffe; beide ein Ausdruck der Achtung der Person, nur in bezug auf das Subjekt verschieden, welches hier das Ich und dort ein anderes Ich ist.[60] Die Würde des Menschen fühlen und behaupten, zunächst in allem, was unsere eigene Person angeht, dann ebenso in der Person des anderen und zwar ohne egoistische Berechnung, wie ohne Rücksicht auf den Willen einer Gottheit oder einer menschlichen Gemeinschaft: das nennen wir „Recht“. Diese Würde unter allen Umständen und wenn nötig gegen unsere eigenen Leidenschaften, mit Nachdruck verteidigen: das ist „Gerechtigkeit“. Im Rechte fühlt sich also ein jeglicher zugleich als Person und als Gesamtheit, als Individuum wie als Glied einer Familie, einer Gemeinde, eines Volks, als Mensch wie als Menschheit. Das Recht hat nichts mit dem Interesse, nichts mit dem Nutzen, nicht einmal etwas mit der Gegenseitigkeit zu tun; es drückt eine über dem allen stehende Tatsache aus: daß zwar der Streit unter den Menschen ebenso häufig ist wie ihr Einklang, ihre Würde als Menschen aber immer dieselbe.[61]

Auch dem Liebesprinzip gegenüber sucht Proudhon, ähnlich wie Cousin, die Suprematie des Rechts zu wahren. Wir können nicht jeden lieben, aber wir können jedermanns Würde achten.[62] Man hat ihm dies vielfach verdacht und den Vor-

wurf gegen ihn erhoben, als wolle er die hingebende Begeisterung des Opfers überhaupt aus der Welt verbannen oder als wolle er sie gebieterisch, wie das Recht, fordern.[63] Keines von beiden dürfte Proudhons wahrer Meinung entsprechen. Was er bekämpft, ist nur jeder Versuch, die Organisation der Gesellschaft auf das Liebesprinzip aufzubauen oder eine Heilung der bestehenden Schäden lediglich von da aus zu erwarten. Die Träumereien vieler Sozialisten wie das kirchliche Zerrbild einer notwendig aus Reichen und Armen bestehenden, auf Wohltätigkeit und Almosen gegründeten Gesellschaft, will er damit abwehren. Was der Gesellschaft allein ziemt und frommt, ist das feste Gefüge rechtlicher Institutionen, welche die Gerechtigkeit nicht nur im Munde führen, sondern auch zu verwirklichen imstande sind. Mag es der Liebe überlassen bleiben, die Schäden zu heilen, welche sich auch im wahren Rechtsstaate noch durch Zufall und Schicksal ergeben werden. Ob freilich Akte der Selbstverleugnung und Aufopferung aus dem als alleiniges Prinzip an die Spitze von Proudhons Ethik gestellten Begriffe der Menschenwürde wissenschaftlich abzuleiten seien, ist eine andere Frage, welche hier wie bei Cousin zu verneinen sein dürfte.

4. Systematische Stellung der Theorie Proudhons

Im Gegensatze zu Cousin und dem Spiritualismus erscheint nun bei Proudhon der Begriff des Rechts und der Menschenwürde in rein anthropologischer Fassung.

Das Recht ist ein Erzeugnis der Menschennatur und nichts weiter als dieses. Es heißt seinem Wesen Gewalt antun, wenn man es auf irgend eine Weise, mittelbar oder unmittelbar, in Beziehung zu einem vor oder über der Menschheit liegenden Prinzip bringen wollte. Gegen den Platonismus in jeder Form behauptet Proudhon die Immanenz des Rechts, mit Ausschluß jeder Transzendenz; er ist ihm nur eine Abart jenes Begriffes des Absoluten, welchem er an mehr als einer Stelle feierlich den Krieg erklärt und dessen völlige Beseitigung aus dem menschlichen Denken er als eine der Hauptaufgaben seiner Philosophie bezeichnet hat.[64]

Auf der anderen Seite aber sehen wir Proudhon nicht minder bemüht, den bloßen Nominalismus in der Ethik durch eine realistische Doktrin zu ersetzen. Ganz in dem Sinne wie einst Shaftesbury gegen Hobbes und Locke, wie die spätere schottische Schule gegen Hume und wie gleichzeitig Auguste Comte, sucht auch Proudhon für das Sittliche, d. h. die Gerechtigkeit, eine organische Basis in der psychischen Konstitution des Menschen ausfindig zu machen.[65] Wie die Gerechtigkeit nicht von oben her in den Menschen hineinkommt, so kann sie auch nicht von außen her durch die Gesellschaft an ihn herangebracht werden. Wie sollte die Gattung dazu kommen, eine Eigenschaft zu besitzen, die dem Individuum fehlt?[66] Es widerstrebt Proudhon wie jenen Realisten, in dem Rechte nur eine Beziehung zu sehen. Er hält keine soziale Ordnung für möglich auf Grundlage eines Rechtsbegriffes, der lediglich aus dem Interessenkalkul hervorgeht und für den alle Schuld sich in den Vorwurf falschen Rechnens auflöst.[67] Er sucht nach einer Grundlage des Rechts in der psychischen Organisation des Menschen; nach einer bestimmten Fähigkeit, die alsbald in Tätigkeit tritt, sobald sich der Mensch dem Menschen gegenüber befindet — eine Fähigkeit, deren Produkt die Gerechtigkeit sein soll, die sich folglich zu ihr verhält wie das Gedächtnis zur Erinnerung, der Verstand zum Begriffe, das Gefühl zur Liebe.[68] Man bemerkt leicht den naiven psychologischen Realismus dieser Bestimmungen. Diese Fähigkeit muß auch noch etwas anderes sein als die sogenannte natürliche Güte des Menschen, das Gefühl der Sympathie, der Instinkt der Soziabilität, worauf der Positivismus die Ethik aufzubauen unternimmt. An sich wertvoll und sorgfältiger Pflege würdig, sind diese Gefühle doch so weit entfernt, die Achtung der Menschenwürde, auch im Feinde, erzeugen zu können, daß sie derselben vielmehr unter Umständen heftig widerstreben. Auch das Genossenschaftswesen bei manchen Tiergattungen will Proudhon nicht als den organischen Grundstock menschlicher Sittlichkeit anerkennen. Wenn es überhaupt richtig ist, den Menschen zu den geselligen Tieren zu zählen (schon Hobbes hatte das ja bezweifelt), so würde jedenfalls eine Genossenschaft wie die

jener Tiere seinen innersten Neigungen widersprechen. Der Mensch kann nie reiner Kommunist sein: er akzeptiert die soziale Gemeinschaft nur unter der Bedingung, sich in ihr frei zu fühlen — eine Bedingung, die nur mit Hilfe eines besonderen Gefühls, dem der Soziabilität überlegen und von ihm verschieden, erfüllt werden kann: dem Rechtsgefühl.[69]

So langt Proudhon, nach den lebhaftesten Protesten gegen den Transzendentalismus, zuletzt das alte Erbstück der intuitiven Ethik wieder hervor: das Gewissen. Diesen Namen gibt er wohl auch jenem natürlichen Vermögen, auf dem das Gefühl des Rechts oder der Menschenwürde beruhen soll.[70] Wie nur irgend einer der Spiritualisten feiert er es als den Beherrscher unseres inneren Lebens, dessen unbedingte Gebote eine dreifache Wehr in uns aufrichten: gegen die eigenen Leidenschaften, gegen die Gewalttat an anderen, gegen die Vergewaltigung durch andere.[71] Wie Butler setzt er das Verhältnis zwischen Rechtsgefühl und anderen Trieben gleich dem zwischen Autorität und bloßer Macht. Wäre jenes nichts weiter als ein Trieb unter anderen Trieben, so würde die Herrschaft unbegreiflich sein, die es über die menschlichen Leidenschaften ausübt. Stände Leidenschaft gegen Leidenschaft: das Recht müßte der Menge der Gegner erliegen.[72]

In diesem Sinne nennt Proudhon auch wohl das Vorhandensein dieses höheren, über dem natürlichen Willen und seinen Trieben stehenden Rechtswillens „übernatürlich"; nicht weil er aus einer transzendenten oder göttlichen Ursache stammt, sondern weil er einen Zustand und eine Gesinnung ausdrückt, die nicht natürlich, nicht ursprünglich sind und den Menschen nötigen, für andere gegen sich selbst Partei zu ergreifen.[73] Er drückt allerdings die Natur des Menschen aus; aber eine höhere Natur, die erst geschaffen werden muß und die darum, weil sie die bessere ist, Zeit braucht, um zu reifen.[74] Sie ist so wenig oder so gut vor dem menschlichen Zusammenleben und seinen Eindrücken vorhanden, als der Verstand vor den Sinneswahrnehmungen. Der Verstand ohne Empfindungen ist leer; das Gewissen ohne Gefühle und Triebe blind. Es bedarf der Erfahrung, um beide zu dem zu machen, was sie sein können. Es ist die Entwicklung, welche die Erziehung der Menschheit bildet.[75]

5. Geschichtsphilosophische Ausblicke: Das Recht als ewige Wesenheit und als Entwicklungsprodukt

Auf das kenntlichste tritt aus Proudhons Theorie seine eigentümliche Mittelstellung zwischen dem Spiritualismus und dem Positivismus hervor. Statt der aufgegebenen metaphysischen Realität eine psychologische, ein spezifisches Vermögen; von der anderen Seite her der Entwicklungsgedanke doch unabweisbar sich herandrängend, aber mit einer gewissen Scheu abgewiesen. Das Recht als ein ewiges Faktum der menschlichen Natur, mit dem Anspruche auf absolute Geltung und die in aller historischen Betrachtung unabweisbar gegebene Relativität des Rechts stehen einander gegenüber. Proudhon empfindet diesen Gegensatz, aber seine Dialektik ist zu ungelenk, um ihn rein aufzulösen.[76]

Wenn der Begriff der Gerechtigkeit das Wesen des Menschen und der Gesellschaft, eine ursprüngliche Tatsache, ausdrückt, ist dann nicht die ganze Geschichte ein ungeheures Rätsel? Zu einer solchen durchaus unhistorischen Betrachtungsweise wird Proudhon in der Tat von seinen Voraussetzungen getrieben mit derselben Notwendigkeit, mit welcher die Vertreter des Gedankens einer Urreligion oder eines Naturrechts im 17. und 18. Jahrhundert dazu geführt worden waren, in allen konkreten geschichtlichen Bildungen nur die Verzerrung und Verunstaltung des Ursprünglichen, Begrifflich-Reinen zu sehen.[77] Da Proudhon nur die Gerechtigkeit kennt, welche auf der Erklärung der Menschenrechte und der Anerkennung einer allgemeinen und gleichen Würde aller Menschen beruht, so wird für ihn, genau gesprochen, der Begriff Recht allerdings erst seit der Revolution anwendbar, um so mehr, als es die herrschende Tendenz, ja man möchte beinahe sagen, die fixe Idee seiner gesamten Darstellung ist, das theologische Prinzip des Christentums und der Kirche als absolut unvereinbar mit der wahren Gerechtigkeit und sie in ihrem innersten Wesen fälschend zu erweisen. Er sucht sich zu rechtfertigen: wäre die Gerechtigkeit der Menschheit nicht eingeboren, so müßte man ja den gesamten sozialen Zustand als unnatürlich,

die Zivilisation als Entartung der Menschheit bezeichnen. Anderseits: ist sie dem Menschen eingeboren, so folgt daraus nicht, daß ihre Vorschriften und der ganze Reichtum möglicher Anwendung dieses Begriffes von jeher mit völliger Klarheit und Bestimmtheit vor dem menschlichen Geiste gestanden seien; die wahre Formel der Gerechtigkeit ist die Frucht tausendjähriger Arbeit.[78]

In der nachdrücklichsten Weise hat Proudhon selbst die Idee des Fortschritts als den eigentlichen Stütz- und Angelpunkt seines Denkens bezeichnet und unter diesem Begriff den Ausschluß jeder Vorstellung von etwas schlechthin Starrem, Unveränderlichem, Vollkommenem, mit einem Worte das kontradiktorische Gegenteil der Idee des Absoluten zusammengefaßt.[79] Der sittliche Fortschritt ist ihm so gewiß wie der Begriff der Gerechtigkeit und Freiheit selbst: seine Leugnung eine Blasphemie. Als eigentlich wirksame Kraft in diesem Fortschritte, welche der Gerechtigkeit möglich macht, sich im Kampfe gegen die Lockungen des persönlichen Interesses zu behaupten, bezeichnet Proudhon das Idealisierungsvermögen des Menschen,[80] welches er in einer sehr geistreichen Parallele für den anthropologischen Standpunkt der Immanenz dasselbe bedeutend nennt, wie für den theologischen Standpunkt der Transzendenz der Begriff der Gnade oder des Paraklet.[81] Er ist vielleicht der erste neuere Denker, welcher auf die eminente praktische Bedeutung der Phantasie für die Entwicklung von Wertmaßen und Normen, wie für die Fortbildung der Zustände, aufmerksam gemacht hat. Er schildert sie als das eigentliche Element alles höheren Lebens, als die Krone unseres Daseins.[82] Aber der psychologische und historische Zusammenhang wird dadurch nicht deutlicher. Jetzt heißt es, auch die Gerechtigkeit bedürfe der befruchtenden Einwirkung des Idealisierungsvermögens, ja, sie sei das erste und vornehmste Objekt desselben; eine Gerechtigkeit ohne Ideale sei hinkend und falsch; dann wird wieder gesagt, die Gerechtigkeit sei selbst das Ideal, das höchste, immer alte und immer neue Ideal; das Vermögen zu idealisieren beruhe auf dem gleichen Prinzip wie die Gerechtigkeit, nämlich auf unserer Würde, dem tiefsten Grunde der Seele und entwickle sich durch die

Tätigkeit der Freiheit.[83] Und ausdrücklich wird in der Einleitung des ganzen Werkes von der Fortschrittsbewegung der Menschheit erklärt, sie bestehe nicht nur in der Annäherung an eine absolute Gerechtigkeit und an ein nun ein für allemal feststehendes Ideal, sondern vielmehr darin, daß in der physischen Erneuerung und geistigen Entwicklung des Geschlechts das von ihm zu realisierende Ideal des Rechts in derselben Weise wachse und sich steigere wie die Formen der ganzen Schöpfung.[84]

Dem Gedanken einer ursprünglichen Güte und Vollkommenheit des Menschengeschlechts, welche durch dessen Entwicklung verloren gegangen sei, macht Proudhon schon in einer früheren Schrift, dem „Système des contradictions économiques", heftig den Krieg. Dieser Gedanke werde eben durch die Tatsache des Fortschritts selbst widerlegt.[85] Zwar eine gewisse natürliche Güte des Menschen, die nicht Entwicklungsprodukt sei, sondern allen Vernunftgründen vorangehe, müsse ebenso als Tatsache gelten wie das allen Völkern und allen Zeiten gemeinsame Gefühl menschlicher Schuld und Sündhaftigkeit. Der Grundirrtum der theologischen Betrachtungsweise liege nur darin, daß sie aus den Gegensätzen des menschlichen Wesens, dem Einklang und dem Zwiespalt seiner Kräfte, zwei getrennte geschichtliche Perioden mache, anstatt anzuerkennen, daß in diesem Widerspruch eben das Doppelwesen des Menschen selbst zum Ausdruck komme, das durch die ganze Geschichte hindurch in ewigem Streit, in ewiger Versöhnung begriffen sei.[86] Gedanken Hegels und Schleiermachers in französischem Gewande! Wer das Wort Mensch ausspricht, meint Gutes und Böses zugleich; alles Leben ist Oszillation, Schwankung um einen Gleichgewichtszustand; die Norm selbst, die Gutes und Böses scheidet, ist ein Werdendes.

Kaum minder geistvoll ist ein anderer Versuch Proudhons in der Schrift „De la Justice", die Abweichung des Menschengeschlechts von der doch in seiner Natur begründeten Norm aus dem Wesen der Rechtsentwicklung selbst zu erklären. An dieser haftet ein doppelter Widerspruch. „Leicht beieinander wohnen die Gedanken, doch hart im Raume stoßen sich die Sachen": die idealen Rechtsforderungen des menschlichen Be-

wußtseins schreiten in jedem Zeitpunkt schneller vorwärts als die Ausprägung derselben zu festen Rechtsinstitutionen. Auf der anderen Seite ist die menschliche Natur im innersten Kerne konservativ und alles Recht tritt mit der Behauptung seiner ewigen Gültigkeit auf; es würde gar nicht anerkannt, wollte es sich nur als ein vorläufiges Auskunftsmittel bezeichnen. In diesem Widerspruch liegt die Quelle des Übels. Bei den unendlichen Schwierigkeiten, welche die normale Gestaltung des menschlichen Lebens darbietet, ist es unmöglich, daß die positiven Rechtsordnungen etwas anderes liefern als einen Notbau, der auf der einen Seite als ein unantastbares Heiligtum gehütet, auf der anderen von den Zweifeln des entwickelteren Bewußtseins unterwühlt wird. Hier liegen alle Keime der tiefsten moralischen Zerrüttung. Das Recht, das Heiligste des Geschlechts, wird für die einen ein trügerischer Götze, für die anderen ein willfähriger Helfershelfer; es bleibt äußerlich in Kraft und unter der Oberfläche frißt das Verderben weiter, bis die alte Rechtsordnung in Trümmer sinkt und neue Ideale die Kraft gewinnen, wirklich zu werden. Den Verlauf dieser periodisch in der Menschheit wiederkehrenden Scheidung zwischen den beiden Lebensmächten, geltendes Recht und ideales Recht, entwickelt Proudhon in einer grandiosen Schilderung, welche an die apokalyptische Kraft mancher Stellen in Hegels Phänomenologie gemahnt.

X. Kapitel

Der Positivismus

Comte

---

1. Abschnitt

Der Positivismus als Kulturmacht und System

1. Positivismus und Spiritualismus

Wer neben Cousin den Namen Auguste Comtes[1] ausspricht, der hat damit den zweiten Mittelpunkt bezeichnet, um den sich die französische Geistesarbeit auf philosophischem Gebiete im neunzehnten Jahrhundert gruppiert. Der Zusammenhang der Schulen ist hier weit enger, die Zahl der schöpferisch bedeutend hervortretenden Individuen viel geringer als in Deutschland: in den Gegensätzen des Spiritualismus und des Positivismus läßt sich alles umfassen, was dieses Jahrhundert bis in die neueste Zeit herein in Frankreich an wirklicher philosophischer Arbeit hervorgebracht hat. Denn wir dürfen von dieser Bezeichnung ohne weiteres sowohl die Versuche des Traditionalismus und Ultramontanismus ausschließen, für welche das kirchliche Dogma oberstes Kriterium der Wahrheit bleibt, als die meisten der philosophischen Grundlegungen kommunistischer Reformprojekte, bei welchen, wenn auch in anderer Art, das nämliche Überwiegen praktischer Interessen über theoretische stattfindet und die Vorstellung eines bestimmten Glückseligkeitszustandes der Gesellschaft in ähnlicher

Weise die Untersuchung beeinflußt, wie dort der Begriff einer Wahrheit, die nur bestätigt und erklärt, aber nicht gefunden werden kann.

Zwischen dem unversöhnlichen Gegensatz beider Richtungen steht die eigenartige Gestalt Proudhons: Sozialist nach seinen praktisch-politischen Tendenzen und in seiner Volkswirtschaftslehre; Spiritualist mit seiner Metaphysik der Gerechtigkeit, des freien Willens und der persönlichen Würde des Vernunftwesens; Positivist in seiner gründlichen Abneigung gegen alle Ansprüche der Kirche und theologischen Meinungen auf fortdauernde Geltung in den Fragen des Rechts, der Ethik, der Volkswirtschaft.

Die Geschichte der neueren Philosophie zeigt wenig so merkwürdige Gegensätze wie Cousin und Comte. Es sind die zwei Grundzüge des französischen Geistes, welche sich in beiden Männern und ihren Richtungen verkörpern: dort jenes bewunderungswürdige Formtalent, jene Gabe des Gestaltens und Darstellens, durch welche die philosophische Literatur der Franzosen schon im 18. Jahrhundert eine so große Rolle in der geistigen Kultur Europas gespielt hatte; hier jene Fähigkeit der Abstraktion, des phantasielosen, aber exakten und mathematischen Denkens, welche in Frankreich so eminente Leistungen auf dem Gebiete der mathematisch-physikalischen Wissenschaften erzeugt hat. Cousins Philosophie wächst heraus aus einer literarischen Bewegung, welche zum Studium der Vergangenheit und der nicht-französischen Kulturen hinführt, sie ist ein Ableger der Romantik. Dicht neben Cousin stehen die Historiker Guizot, Villemain, Michelet und der universelle Kritiker Sainte-Beuve, der, wie er einmal sagt, die Kritik zu einer Naturgeschichte der Literatur werden lassen möchte:[2] Comtes Philosophie hat ihre Wurzeln in der Mathematik und in den Naturwissenschaften; bei ihrer Geburt haben die großen französischen Astronomen, welchen man den Ausbau des Newtonschen Weltsystems verdankt, Lagrange und Laplace, Naturforscher wie Buffon und Cuvier, zu Paten gestanden.

Beide verkünden sich mit Nachdruck als Vertreter jenes gesunden Menschenverstandes (bon sens),[3] welcher einst in der Person Montaignes der französischen Philosophie das

Horoskop gestellt und seitdem unverjährbare Ansprüche in ihr behauptet hat; aber der „gesunde Mensch“, an dessen Verstand der Spiritualismus appelliert, ist gut christlich getauft und hat seinen Katechismus inne; der des Positivismus ist ein kleiner Heide, bei dem die Mathematik die Stelle der Dreieinigkeit vertritt. Beide streben nach Universalität; aber die Universalität des Spiritualismus hält sich innerhalb des überkommenen literarischen Bestandes der Philosophie und strebt nur danach, sich diesen mittels des historischen Studiums völlig eigen zu machen; die Universalität, welche Comte anstrebt, geht darauf aus, den herrschenden Begriff der Philosophie zu erweitern oder vielmehr die Philosophie in ihrer alten Bedeutung durch die Mittel der modernen Wissenschaft zu rekonstruieren: als die Vereinheitlichung des gesamten Wissens zur Totalität einer Weltansicht.[4]

In der Forderung historischen Verständnisses, in der Ablehnung der vernünftelnden Kritik des 18. Jahrhunderts, kommt der Positivismus mit dem Spiritualismus überein, ja übertrifft ihn sogar. Mit welchem Eifer hat Comte die Verknüpfung seiner eigenen Gedanken mit dem Entwicklungsgang des abendländischen Geistes seit Aristoteles aufzuzeigen sich bemüht;[5] mit welcher Wärme auf fast jeder Seite seiner Schriften die unermeßlichen Dienste anerkannt, welche das Christentum und die mittelalterlich-katholische Gesellschaftsorganisation der Menschheit geleistet haben! Ja noch mehr: wenn das historische Studium der Vergangenheit und die Versenkung in die geistigen Schätze der Menschheit für Cousin eine Methode gewesen war, so wird das Bewußtsein dieses Zusammenhanges, der die Generationen der Erde untereinander verkettet, für Comte zu einer Religion, der Religion der Menschheit.[6] Kein Denker, Hegel allein vielleicht ausgenommen, hat ein so feines und tiefes Gefühl für das gehabt, was wir der Vergangenheit schulden; niemand hat mit solcher Weite des Blickes und solcher Empfänglichkeit für das Fernliegendste diesen Zusammenhang bis in seine letzten Verflechtungen klar zu machen und zu einem Gegenstande beständigen Bewußtseins und immerwährender Betrachtung wie zur Quelle der Begeisterung für eigene Taten zu machen gewußt.

Freilich muß man sagen: ist Comte in seiner Anerkennung der Vergangenheit viel universeller als Cousin, weil er sich nicht bloß auf die Männer des reinen Gedankens beschränkt und weil es sich für ihn überhaupt und grundsätzlich nur um relative Werte handelt, so steht er nach der anderen Seite hin der Vergangenheit mit viel größerer Entschiedenheit und Abgeschlossenheit gegenüber als der Spiritualismus. Religiöser Glaube und metaphysische Spekulation haben ihren vollen notwendigen Anteil an der Entwicklung unseres Geschlechts: sie haben die Stufen gebaut, auf welchen sich der Tempel des heutigen Wissens erhebt. Aber aus dem Danke, welchen wir ihnen als geschichtlichen Mächten zollen, darf man nicht, wie der Spiritualismus will, geistige Verpflichtungen für die Gegenwart ableiten. Dieser sucht eklektisch Bruchstücke der ganzen und vollen Wahrheit in den Gedanken der Vergangenheit; der Positivismus strebt aus einem Gesetz der geistigen Entwicklung zu verstehen, weshalb vergangene Zeiten so denken mußten, wie sie taten; aber er stellt sich auch, ausgerüstet mit neuen Kriterien und neuer Methode, über die Vergangenheit, deren Studium uns zwar belehren kann, was geschichtlich notwendig gewesen, aber nicht, was an sich wahr ist.

Eben darum sind beide Systeme auch politische Gegner. Der Spiritualismus identifiziert sich schon bei Cousin mit dem Liberalismus, welcher die formalen staatsbürgerlichen Errungenschaften der Revolution, den Konstitutionalismus der Charte, als den Höhepunkt menschlicher Entwicklung ansieht. Comtes soziale Theorien erwachsen unter Anregung Saint-Simons,[7] der, was man auch von seinen Schrullen und Seltsamkeiten denken mag, jedenfalls zuerst mit genialem Scharfblick die unheilbaren Schäden der revolutionären Rechtsordnung erkannte, zu einer Zeit, wo sich dieselben kaum in ihren ersten Ansätzen zu zeigen begonnen hatten.

Daß die vom Spiritualismus und der politischen Doktrin des Liberalismus als die ewigen, fruchtbringenden Grundlagen der vernunftgemäßen Gesellschaft verherrlichten Ideale der Revolution, daß insbesondere der vielbesungene Freiheitsbegriff, innerlich hohle Götzen seien, bloße Negationen, die eben nur

den Raum schaffen können, auf dem sich höhere soziale Gestaltungen erheben: das hat der Positivismus zuerst in voller Klarheit ausgesprochen.[8] Er kann sich natürlich nicht für die Ideen der Restauration und jenen modernen Konservatismus begeistern, der das Gebäude der Zukunft mit den abgenutzten Materialien der Vergangenheit errichten möchte; aber noch viel weniger für die Verfechter des revolutionären Gedankens in der Gegenwart, welche das im 18. Jahrhundert zeitgemäße Werk der Zerstörung und Auflösung verewigen und zu einem positiven Programm machen möchten.[9] „On ne détruit que ce qu'on remplace": dies scheint Comte der tiefste politische Grundsatz für sein Jahrhundert zu sein; der Ersatz des von der Revolution Zerstörten durch eine geistige Neuschöpfung seine eigentliche Aufgabe.

So stark ist bei Comte, namentlich in späteren Jahren, der Drang und das Bedürfnis nach Einheit der Geister als Grundlage einheitlichen Zusammenwirkens im Leben, so lebhaft seine Furcht vor dem Unheil, welches eine schrankenlose Subjektivität und geistige Atomisierung der Gesellschaft zur Folge haben müßte, daß man manchmal unwillkürlich an die Tiraden gemahnt wird, durch welche de Maistre und später Lamennais die Ohnmacht der individuellen Vernunft gegenüber der Autorität der Tradition zu erhärten suchten und Mühe hat sich zu erinnern, daß die von Comte der Willkür des Individuums entgegengestellte Tradition nicht die eines angeblich geoffenbarten Glaubens, sondern bewiesener und beweisbarer Wahrheiten ist, daß sie den Geist und Willen des Individuums nicht an einen vom Himmel gefallenen Wahn, sondern an das in harter Arbeit erworbene Wissen von Jahrhunderten knüpfen will.[10] Mit der Härte einer Paradoxie bricht bei Comte die Überzeugung hervor, die sich manchem ernsten Geiste unseres Jahrhunderts allgemach aufzudrängen beginnt, „daß keine Macht in der Welt jetzt stark genug sei, das Bessere zu verwirklichen, es sei denn, daß der Glaube an die höchste Nützlichkeit der Wissenschaft und der Wissenden endlich auch dem Böswilligsten einleuchte und dem jetzt herrschenden Glauben an die Zahl vorgezogen werde". Und in diesem Sinne muß jeder, der es mit der Zukunft ernst meint, einstimmen in die

Losung: „Mehr Ehrfurcht vor dem Wissenden! Und nieder mit allen Parteien!“[11]

Dieser ganz verschiedenen Stellung des Spiritualismus und Positivismus zu den herrschenden Mächten der Zeit entsprachen die persönlichen Schicksale ihrer Begründer. Frühzeitig erschließen sich Cousin die Hörsäle der Universität, in denen die Beweglichkeit seines Geistes, der Glanz seiner Sprache und die künstlerische Vollendung seiner Darstellung ihm rasch einen gefeierten Namen und wachsenden Einfluß verleihen. Der Sieg der liberalen Ideen in der Julirevolution öffnet auch ihm alle Pforten: seine Philosophie wird offiziell anerkannte Staatsphilosophie; er selbst steigt als oberster Leiter des philosophischen Unterrichts bis zum Pair von Frankreich empor; die gelegentlichen Zerwürfnisse mit der Kirche sind mehr Familienzwistigkeiten, bei denen gemeinsame Interessen die Streitenden bald wieder zusammenführen, als ernste Kämpfe.

Ganz anders bei Comte.[12] Er beginnt mit Vorträgen im eigenen Hause und im engsten Kreise; er bewirbt sich im Jahre 1832 vergebens bei Guizot, dem frommen Unterrichtsminister des liberalen Frankreich, um eine Lehrkanzel für Geschichte der mathematisch-physikalischen Wissenschaften, für welche niemand wie er befähigt gewesen wäre; er wird „wegen der unmoralischen Falschheit seines mathematisierenden Materialismus“ abgewiesen. Aus der bescheidenen Stellung eines Repetitors der höheren Mathematik, welche er im gleichen Jahre an der polytechnischen Schule erlangte, war es dem hochbedeutenden Manne nicht möglich, zur Professur vorzudringen und die ihm als Ersatz gewährte Stellung eines Examinators für die Zulassungsprüfung büßte er nach der Veröffentlichung seines Systems der positiven Philosophie wieder ein. Aber nicht (es verdient hervorgehoben zu werden) durch eine Maßregel der Regierung, sondern dank der Antipathie, welche der Unterrichtsrat jener Anstalt, also die Männer des exakten Wissens gegen den Philosophen in ihrer Mitte empfinden, der es wagt, die Kandidaten auf ihre allgemeinen wissenschaftlichen Begriffe und nicht auf Spezialitäten hin zu prüfen. Von der unmittelbaren und lebendigen Wirksamkeit durch öffentliche Vorträge abgeschnitten, ist der neue Ge-

dankenkreis durchaus auf die stille literarische Propaganda angewiesen, welche der „Cours de philosophie positive“ zu üben vermochte.

Und welches philosophische Werk war dazu weniger geeignet! Von allen Schriftstellern, die jemals in französischer Sprache über philosophische Gegenstände gehandelt haben, ist Comte der am wenigsten französische; nicht dem Inhalt nach, aber in seiner Form und Ausdrucksweise. Der völlige Mangel an äußerer kenntlicher Gliederung; die langen, künstlich ineinander geschalteten Sätze, welche selten in einem Atemzuge fortschreiten, sondern das eben Gesagte meist wieder einschränken und erläutern und den Leser so zum beständigen Stehenbleiben nötigen; die Überhäufung mit fremden, technischen Ausdrücken: das muß das Eindringen in Comtes Gedanken für jeden erschweren, der nicht von vornherein den Entschluß völliger Hingabe und ernsten Studiums mitbringt.

Auch in diesem Punkte also besteht zwischen beiden Schulen der schärfste Gegensatz. Der Spiritualismus, von Anfang an neben der akademischen auf die literarische Wirksamkeit bedacht, zählt in seinen Reihen glänzende Stilkünstler, Virtuosen der Darstellung, deren Arbeiten, ganz abgesehen von ihrem wissenschaftlichen Gehalt, durch ihre bloße Form einen Ehrenplatz unter den Leistungen französischer Prosa im 19. Jahrhundert einnehmen; der Positivismus (denn das gilt nicht von Comte allein, sondern ebenso auch von Littré und anderen Vertretern der Richtung) hat dem literarischen Geschmack niemals Konzessionen gemacht; niemals ist ihm der sprachliche Ausdruck Zweck an sich, sondern allezeit bloß Mittel zur möglichst getreuen und scharfen Wiedergabe eines wissenschaftlichen Gedankens; wegwerfend spricht er von dem Spiritualismus als einer Philosophie, die nicht zur Wissenschaft, sondern zur schönen Literatur gehöre.

Umso erstaunlicher sind die Erfolge dieser stillen, aller offiziellen Mittel und Stützen entbehrenden Propaganda. Geistige Wandlungen fürs Leben, ein Tag von Damaskus, wie sie die positive Philosophie an einem Manne wie Littré zuwege bringt; so viel rein innerliche Begeisterung und opferfreudige Hingebung für Person und Sache, wie sie sich in der freiwillig

von den Engländern Grote, Molesworth und Raikes Currie übernommenen Sicherstellung der materiellen Existenz Comtes, in der Gründung der positivistischen Gesellschaft, in der von dieser ausgehenden Besoldung Comtes in seinen späteren Lebensjahren, in der Gründung der „Philosophie Positive“ als wissenschaftlichen Organs der neuen Richtung, endlich selbst in der an Comtes spätere Ideen sich anlehnenden Sektenbildung kundgeben: all das sind redende Zeugnisse einer Wirksamkeit, die zwar an Glanz der äußeren und augenblicklichen Erfolge weit hinter dem Spiritualismus zurücksteht, unter dessen Banner einige Dezennien lang das ganze literarische Frankreich zu marschieren schien, die aber viel festere Wurzeln schlug und tiefer in das geistige Leben der Nation eindrang als jener. Cousins letzte Lebensjahre waren nicht ohne Bitterkeit: sein Einfluß im Sinken, die so mühsam erhaltene Allianz zwischen Theologie und Philosophie von allen Seiten angefochten, vom zweiten Kaiserreich preisgegeben; von der anderen Seite die Sturmflut eines neuen wissenschaftlichen Atheismus gegen die aufgeworfenen Dämme heranbrausend: ein seltsamer Kontrast zu der ruhigen, fast seherischen Heiterkeit, mit welcher Comte den nahen Sieg seiner Ideen und den Anbruch eines neuen Zeitalters im Abendlande verkündet. Gewiß, der Gang der Dinge in ihrer vielverflochtenen Mannigfaltigkeit trügt die bange Besorgnis des einen, wie die hoffende Freudigkeit des anderen: und doch hatten beide von dem, was kommen würde, ein richtiges Vorgefühl. Immer schärfer spitzt sich der Gegensatz zu zwischen den Mächten der Vergangenheit und den Geistern der Zukunft; immer ungehörter beginnen die Stimmen der Vermittler zu verhallen: immer gewisser wird es, daß der Sieg nur dem völlig Entschiedenen gehört, immer drängender die entscheidungsvolle Wahl.

2. Die Hierarchie der Wissenschaften und die Ethik

Jede Darstellung, welche die Gestaltung einer bestimmten Disziplin im Positivismus aufzuzeigen sich bemüht, wird naturgemäß an seine umfassende Systemisierung der Wissenschaften anzuknüpfen haben, welche den Anspruch des Positivismus auf

innere Einheit begründet. Auf den ersten Blick hat es freilich den Anschein, als ob in diesem System der positiven Philosophie alles dasjenige, was man philosophische Wissenschaft zu nennen pflegt, überhaupt fehle. Die beiden obersten Wissenschaften in der vom Positivismus aufgestellten Reihe sind Biologie und Soziologie, d. h. die Wissenschaft vom einzelnen und kollektiven Menschen. Auf diese beiden Disziplinen ist zu verteilen, was die in anderen Schulen, wie im Spiritualismus und auch in der heutigen Wissenschaft, gebräuchliche Einteilung der Philosophie in eine Grundwissenschaft, die Psychologie und die drei Normwissenschaften, Logik, Ethik und Ästhetik, an Stoff zu liefern pflegt. Aber eine Ausführung, die inhaltlich dem entspräche, was man sonst unter den Begriffen jener Wissenschaften zu verstehen pflegt, gibt es bei ihm nicht. Was er Biologie nennt und was die Psychologie des Individualgeistes in sich schließen müßte, das enthält überwiegend nur Physiologisches; was er Soziologie nennt, das bietet neben einer Theorie der menschlichen Gesellschaft im wesentlichen Philosophie der Geschichte.

Indessen wird man bei näherem Zusehen nicht verkennen, daß jene Theorie der menschlichen Gesellschaft zugleich den analytischen Teil einer Lehre vom Sittlichen enthält: Bestimmung seines Wesens, seiner Bedeutung in der Gesellschaft und der Faktoren, welche seine Ausbildung bedingen. Sie besitzt jedenfalls das noch viel zu wenig gewürdigte und noch viel zu wenig nutzbar gemachte Verdienst, mit allem Nachdruck den methodologischen Gedanken vertreten zu haben, daß es keine fruchtbringende Erkenntnis des individuellen menschlichen Geistes geben könne ohne Studium der menschlichen Gesellschaft und der geschichtlichen Entwicklung. Nicht selten hat man Comte den Vorwurf gemacht, die Psychologie vermöge seiner radikalen Verwerfung des wissenschaftlichen Wertes der Selbstbeobachtung überhaupt unmöglich gemacht zu haben[13] und mit der Psychologie natürlich auch die auf ihr als beobachtender Grundwissenschaft aufgebauten Normwissenschaften. Aber dieser Vorwurf verkennt über einer bei Comte unleugbar vorhandenen, später von ihm selbst gefühlten Einseitigkeit das große Verdienst seiner allenthalben

auf möglichst exakte, verifizierbare Methoden dringenden Auffassung. Im Gegensatz zu einer Methode, die alles, Welt und Ideen, in einsamer Beobachtung aus dem isolierten, zufälligen Ich herausspinnt, für welche in Frankreich der Begründer der spiritualistischen Psychologie, Maine de Biran, in Deutschland Kant, Fichte, Herbart und so manche andere als Beispiele dienen mögen, will er das Hauptgewicht auf dasjenige legen, was als ein objektives Faktum der allgemeinen Prüfung zugänglich ist: die Gesamterscheinungen menschlichen Zusammenlebens, die Tatsachen der Geschichte. Das gilt für die geistige Entwicklung des Menschen wie für seine sittliche. Deren Gesetze lassen sich durch eine Beobachtung unseres eigenen Ich so wenig erforschen wie durch die gründlichste anatomisch-physiologische Zergliederung des Gehirns und Nervensystems. Nur die Beobachtung der Menschheit, der gegenwärtigen wie der vergangenen, liefert hier den richtigen Standpunkt;[14] ja es ist wohl zu beachten, daß Comte diese Wichtigkeit des geschichtlichen Studiums für Ethik und Soziologie geradezu mit der Bedeutung der vergleichenden Anatomie für die Biologie in Parallele setzt. Ebenso hat er bereits auf die mittlerweile in so hohem Grade zur wissenschaftlichen Geltung gelangte Wichtigkeit der Tierpsychologie, namentlich auf das Studium des Genossenschaftswesens im Tierreiche, nachdrücklich hingewiesen und von diesem Ausgangspunkte her gewisse nicht zu unterschätzende Erfolge der Soziologie in Aussicht gestellt.[15]

Trotzdem ist natürlich nicht zu leugnen, daß Comtes biologische und soziologische Psychologie stets ebenso einseitig geblieben ist wie die abstrakte Individualpsychologie anderer Denker und es ist sehr wohl möglich, daß dieser Mangel einer wissenschaftlich genügenden Psychologie manche Verirrungen seines späteren Mystizismus mitverschuldet hat.[16] Jedenfalls hat sich Comte selbst die Einseitigkeit seiner ursprünglichen Konstruktion und seiner Vernachlässigung des subjektiven Standpunktes aufgedrängt. Die „Politique positive“ fügt der ursprünglich aufgestellten Reihe von sechs Wissenschaften eine siebente hinzu, welcher er den obersten Rang anweist und Moral oder noch lieber Anthropologie genannt

haben will. Ihre Aufgabe soll das Studium der individuellen Menschennatur sein, eine Aufgabe, welche Comte, seiner früheren Auffassung getreu und im Widerspruch zu dem gebräuchlichen Verfahren, erst auf Grund der gewonnenen Einsicht in die Gesetze des sozialen Lebens lösen zu können glaubt. Denn, richtig verstanden, biete sie noch größere Schwierigkeiten als selbst das Studium der Gesellschaft, weil sie die Verschiedenheiten in Konstitution und Temperament in Betracht ziehen müsse, deren bisher noch wenig erkannte Einflüsse im großen Ganzen des gesellschaftlichen Körpers sich ausgleichen, für das individuelle Leben und dessen kunstgerechte Gestaltung indessen von grundlegender Bedeutung sind.[17] Zur förmlichen Ausführung dieses Planes ist es allerdings nicht gekommen und auch die Schule Comtes hat den Gedanken in diesem Sinne nicht weiter verfolgt, wie mannigfaltig auch die sonstigen Beiträge sein mögen, welche sie zum Ausbau der positivistischen Ethik geliefert hat.

Gleichwohl fehlt es nicht an Zeugnissen dafür, daß Comte schon in der ersten Periode seiner philosophischen Tätigkeit, zur Zeit der Abfassung des „Cours de philosophie positive", den synthetischen Gesichtspunkt oder die Ethik als Normwissenschaft im Auge gehabt hat. Das Schlußkapitel dieses Werkes[18] spricht von den unvergänglichen Rechten der Moral, deren Geltung und Begründung stets von einer wahrhaft spekulativen Weltansicht abhängig sei und betont die ethische Bedeutsamkeit einer Doktrin wie der Positivismus, welche in streng systematischer Weise, wie das weder von der theologischen noch von der metaphysischen Ethik jemals erreicht worden sei, darauf ausgehe, in jedem einzelnen die tiefgefühlte Überzeugung der Abhängigkeit und des Zusammenhanges mit dem gesamten räumlich-zeitlichen Leben der Menschheit zu entwickeln und das Verständnis der allgemeinen Weltordnung zur notwendigen Grundlage des privaten wie des öffentlichen Lebens zu machen. Ähnlich sucht der einige Jahre nach Vollendung des Systems geschriebene „Discours sur l'esprit positif" (1844) die Bedeutung des Positivismus für die Ethik aufzuweisen, in welcher jede wahre Theorie der Menschheit ihr eigentliches Ziel und ihre schließliche Anwendung finden müsse.

Mit noch größerem Nachdruck haben später der „Catéchisme positiviste“ und das „Système de politique positive“ den Gedanken entwickelt, daß der ethische Gesichtspunkt der höchste sei, von dem aus man das Leben überschauen könne; daß er es sei, welcher Denken und Leben beherrschen müsse. Dort finden wir daher den deduktiven Teil der Ethik Comtes, die Tugend-, Pflichten- und Güterlehre im Zusammenhang mit einer Gesamtkonstruktion der Gesellschaft. Und obgleich kein Zweifel darüber bestehen kann, daß viele seiner Ausführungen die Prüfung nach den Grundsätzen einer strengen Methode nicht vertragen und somit ein Abfall von dem sind, was der Positivismus als den wahren wissenschaftlichen Geist proklamiert; ja, daß manche seiner Einzelvorschläge hart an der Grenze des Absurden hinstreifen: so ist doch das persönliche Band zwischen diesem Werke und Comtes gesamter Geistesrichtung ein viel engeres, als man in der Regel anzunehmen pflegt. Hinter der stillen Abgeschlossenheit dieses Denkers, der sich nach strengen selbstgeschaffenen Grundsätzen einer Art geistiger Hygiene von der Welt fernhält, damit das leere Geklapper ihres alltäglichen Ganges in nichts die ruhige und konsequente Entwicklung seiner Gedanken störe, verbirgt sich die Feuerseele eines durchaus aufs Gestalten und Umgestalten gerichteten reformatorischen Geistes. Niemand war ferner von der selbstgenugsamen Beschaulichkeit und Glückseligkeit des reinen Denkens als Comte, der Bacons Meinung von dem Wert und Zweck des Wissens in der Formel „Savoir c'est prévoir“ auf ihren kürzesten und schlagendsten Ausdruck bringt. Aber wenn diese Formel einerseits allerdings den echten Geist des Positivismus enthält, wie er im Cours de philosophie positive ausgesprochen ist (denn nur das wirklich exakte, positive Wissen läßt ein Vorherbestimmen der Ereignisse zu), so bietet sie darum nicht weniger den Schlüssel zu jenem zweiten, von den exakten Positivisten verleugneten Werke, der Politique positive. Eine wirklich ganz und gar positiv angelegte Natur würde sich mit der einfachen Erkenntnis und Bewahrheitung der über die soziale Entwicklung der Menschen bekannten Gesetze begnügt haben; aber freilich, mit der positiven Feststellung dessen, was ist, lassen

sich weder Ethik noch Politik als Normwissenschaften konstruieren.

Daraus entspringt ein seltsamer Widerspruch, welcher die Beurteilung der späteren Schriften Comtes sehr erschwert hat. Sie enthalten Idealbilder einer zukünftigen gesellschaftlichen Organisation, welche zwar nicht ohne Hilfe wissenschaftlicher Erkenntnis des historischen und des gegenwärtigen sozialen Lebens entworfen sind, aber in erster Linie Normen, d. h. auf praktischer Wertschätzung beruhende Musterbilder hinstellen, also ein Element der freien Subjektivität unvermeidlich an sich tragen. Würde Comte dies offen eingestanden haben, so bliebe jedem frei, sich aus diesen Musterbildern dasjenige als Überzeugung anzueignen, was er für praktisch richtig, d. h. die Kulturinteressen der Menschheit am besten fördernd, hält. Allein damit hat sich Comte nicht begnügt. Er trägt diese Gesellschaftsideale als deduzierte Wahrheiten vor, für die er die Geltung von Naturgesetzen in Anspruch nimmt und vergißt im Feuer seiner synthetischen Konstruktion, daß seine eigene Gliederung der Wissenschaften Soziologie und Politik an die letzte Stelle in der ganzen Entwicklungsreihe gesetzt und bis zur Stunde eigentlich nur den mathematisch-physikalischen Wissenschaften die volle Exaktheit und Deduktionsfähigkeit zugestanden hatte.

Auf das in diesen Schriften entwickelte Gesellschaftsideal selbst wird unsere Darstellung später noch zurückzukommen haben.[19]

---

2. Abschnitt

Die Ethik des Positivismus

1. Egoismus und Altruismus

Das System der positiven Philosophie gibt in der Abteilung „Physique sociale“ einen Abschnitt: „Vorläufige Bemerkungen über die soziale Statik oder allgemeine Theorie der spontanen Ordnung in der menschlichen Gesellschaft“,[20]

welcher die wichtigsten Gedanken Comtes über Wesen und Grundlage des Sittlichen enthält. Unter diesem versteht Comte die Gesamtheit der für jede menschliche Gemeinschaft geltenden Existenzbedingungen, im Gegensatze zu den den Fortschritt regelnden Gesetzen, aus welcher Auffassung sich auch die Eingliederung der Ethik unter den Begriff „Soziale Statik“ erklärt.

Mit dem äußersten Nachdruck stellt sich Comte überall der sensualistischen Schule des 18. Jahrhunderts, Condillac und Helvetius, entgegen, welcher er systematische Einseitigkeit vorwirft. Ihr doppelter Grundfehler sei es gewesen, einerseits dem intellektuellen Elemente bloßer Vorstellungskombinationen ein völlig erdichtetes Übergewicht in der allgemeinen Leitung des menschlichen Lebens eingeräumt, anderseits den Einfluß der Bedürfnisse auf die angebliche Entstehung unserer Fähigkeiten bis zum Abgeschmackten übertrieben zu haben.[21] Denn auch die unbestreitbare Nützlichkeit sozialer Neigungen und Einrichtungen konnte sich doch erst zu zeigen beginnen, nachdem die Gesellschaft bereits eine längere Entwicklung durchgemacht hatte, aber nimmermehr das soziale Leben selbst schaffen. Gerade auf den frühesten Stufen der Entwicklung aber sind die Vorteile der Vergesellschaftung für das Individuum recht zweifelhaft, wenn man nicht geradezu sagen will, sie vermehren eher die Lasten als die Hilfsmittel, was sich von den untersten Schichten unserer modernen zivilisierten Gesellschaft leider noch immer mit nur zu viel Grund behaupten läßt. Würde der soziale Zustand nur durch Berechnung möglich sein, so wäre er wohl niemals zustande gekommen. Daß er aber existiert, und zwar in so vielen Fällen im Gegensatze zu den stärksten persönlichen Interessen, scheint Comte nur aus dem Vorhandensein eines instinktiven Triebes nach Gemeinschaft und Geselligkeit ableitbar — ein natürliches Gegengewicht gegen den Egoismus, welches von Comte Altruismus genannt wird.

Das Gewicht, welches Comte auf diese organische Basis der Sittlichkeit legt, scheidet seine Theorie ebenso von dem Utilitarismus des 17. und 18. Jahrhunderts wie von dem Spiritualismus und stellt ihn wie Proudhon (der auch hier

wieder als Bindeglied zwischen Spiritualismus und Positivismus erscheint) auf Seite der englischen Realisten. Es ist ebenso unmöglich, das Sittliche bloß aus unserer Freiheit wie bloß aus unseren Bedürfnissen abzuleiten; aus beiden allein wäre es niemals entstanden. Der Keim und Ursprung desselben ist unserem Willen und Bewußtsein so gut entzogen wie irgendein Bestandteil unserer Organisation, wie die Bedingungen, unter denen uns äußere Objekte erscheinen, wie das Vorhandensein anderer Menschen neben uns.

Wir bilden aus äußeren Wahrnehmungen unsere Kenntnis einer Welt und unsere Wissenschaft; aus Gefühlen Sittlichkeit: beides nicht ohne tätige Mitwirkung unserer Intelligenz. Diese Intelligenz ist nicht schöpferisch, sie gestaltet nur die Elemente, die uns durch die allgemeine Weltordnung geliefert werden; aber wie mächtig diese Gestaltungskraft ist, zeigt der ungeheure Abstand, der im Theoretischen wie im Praktischen zwischen dem Produkt und den Elementen besteht.[22]

Und in diesem Sinne ist es ebenso richtig, das Sittliche angeboren wie es ein Entwicklungsprodukt zu nennen. Moralische Wesen sind wir von Hause; zu sittlichen Menschen müssen wir uns machen; moralische Anlagen (Egoismus und Altruismus) haben auch die Tiere; Sittlichkeit ist das Werk des Menschen und der Geschichte.[23]

War dies nicht auch die gemeinsame Überzeugung der deutschen Philosophie gewesen, daß die Sittlichkeit aus einer Natur stamme, die nicht wir uns gegeben haben, sondern die wir mitbringen? Für den platonisierenden Idealismus freilich war diese Entwicklung das stille Wirken eines Urtriebes gewesen, der nicht eigentlich Ungeformtes bildet, sondern einem ursprünglich Vollkommenen die Mißgestalten abstreift, mit denen es in irdischer Erscheinung verunziert ist.[24] Aber eine realistischere Denkweise hatte um so entschiedener auf das Rohmaterial von natürlichen Wertschätzungen, Trieben und Gefühlen hingewiesen, das der Mensch besitzt, das aber erst durch Reflexion und Denken zu etwas Besserem, Höherem gemacht werden muß als es von Hause aus ist. Ja, der Gedanke, die Sittlichkeit auf das natürliche System der menschlichen Triebe zu begründen, ist weder Fichte noch Hegel

fremd, wenn auch ihn fruchtbar zu machen Feuerbach vorbehalten blieb.[25]

Daß Comte sich zur Begründung dieser Tatsache, wie überhaupt in betreff der Gliederung unserer seelischen Funktionen, auf die kraniologischen Theorien Galls beruft,[26] welche die Existenz sozialer Neigungen beim Menschen aus der inneren Erfahrung vorläufig als Hypothese aufgenommen und diese dann auf biologischem Wege, nämlich durch Aufzeigung der entsprechenden Organe im Gehirn, wissenschaftlich festgestellt haben sollen, ist eine der Seltsamkeiten dieses Denkers, die innerhalb der Schule später die verdiente Beseitigung erfahren haben.[27] Dagegen ist das ursprüngliche Nebeneinanderbestehen egoistischer und altruistischer Gefühlsrichtungen durchaus als Tatsache festgehalten und zu ihrer Bestätigung namentlich auch auf die Tierpsychologie verwiesen worden. Der spätere Positivismus hat den Grundzug dieser Scheidung in dem Gegensatze des Ernährungstriebes und des Geschlechtstriebes gesucht:[28] wohl schwerlich ganz im Sinne Comtes, welcher den Begriff der altruistischen Neigung sehr streng faßt und sowohl Geschlechtstrieb als Mutterliebe zu den egoistischen Affekten rechnet; aber auch schwerlich ganz ohne innere Berechtigung, da diese Triebe, obschon nicht von Hause aus altruistisch, doch der Entwicklung sympathetischer Gefühle mächtige Hilfen gewähren können, wie Comte ebenfalls bemerkt hat.[29]

Auf jeden Fall bleibt die Annahme einer organischen Grundlage für die altruistischen Gefühle von den Theorien der intuitiven Schule weit entfernt.[30] Denn schon Comte selbst, noch entschiedener seine Anhänger, erkennen die Veränderlichkeit des Sittlichen, seine Eigenschaft als ein Entwicklungsprodukt, vollständig an und nichts läge ihnen ferner, als etwa den Forderungen dieser natürlichen Soziabilität einen stets gleichbleibenden Inhalt und eine unbedingte Gültigkeit zusprechen zu wollen. Die Soziabilität ist nur der entwicklungsfähige Keim, der das Zusammenleben einer noch primitiven, nicht reflektierenden Menschheit überhaupt möglich macht; aber erst im Laufe der Entwicklung entdeckt die Reflexion, daß die sozialen Neigungen diejenigen sind, welche in hervor-

ragender Weise das Glück des Einzelnen zu erzeugen und zu erhalten imstande sind, weil sie nirgends auf die hemmenden Schranken eines individuellen Antagonismus treffen, sondern im Gegenteil, je weiter sie ihren Spielraum ausdehnen, desto mehr sich verstärken können.[31] Darum ist aller Fortschritt des Lebens von der Tätigkeit unserer Intelligenz abhängig; nur durch sie empfängt die Entwicklung unseres Geschlechts jenen Charakter des Beständigen, Regelmäßigen, Zusammenhängenden, der sie hoch über das Vereinzelte, Inhaltslose und Leere des Daseins auch der entwickeltsten Tiergeschlechter erhebt, obwohl dieselben unsere Triebe, Leidenschaften, ja selbst die Grundformen unserer höheren Gefühle in gleichem, fast überlegenem Grade besitzen. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist die Geschichte des menschlichen Geistes.[32]

Das Sittliche im Sinne des Positivismus ruht also auf einem in der menschlichen Natur angelegten, aber durchaus nicht von Anfang an fertigen, sondern in jeder Generation neu zu gestaltenden Ausgleich zwischen den Interessen und Bedürfnissen des Einzelnen und denen der Gesamtheit, ein Ausgleich, der auf Grundlage der menschlichen Gefühlsorganisation durch die Bedürfnisse und Werte gegeneinander abwägende Intelligenz erfolgen muß, der umso vollkommener sein wird, je mehr sich die Intelligenz der Leitung der menschlichen Dinge bemächtigt und der nach Lage und Zustand der Gesellschaft verschiedene Forderungen an den Menschen stellen wird. Die Notwendigkeit dieses Konflikts und dieses Ausgleichs zwischen Individualinteresse und Gesamtheit, zwischen Egoismus und Altruismus, wird sich in irgendeiner Form und unweigerlich überall ergeben, wo Menschen zusammenleben, weil sie im Wesen des Menschen und der Gesellschaft begründet ist. Inmitten der nach Ort, Zeit und Nationen sehr mannigfachen Lösungen stellt sie das Unveränderliche, Bleibende im Sittlichen dar, freilich in einem ganz anderen Sinne, als es die alte theologische oder metaphysische Auffassung vom Sittlichen behaupten zu müssen glaubte, das Gesetz im Wechsel, wie es der modernen Denkweise allein entspricht.[33]

2. Gefühl und intellektuelle Kultur

Faßt man diese geschichtliche Entwicklung, welche zur Sittlichkeit hinführt, schärfer ins Auge, so stößt man auf einen eigentümlichen Gegensatz. Alle Sittlichkeit samt dem, was sie für die Wohlfahrt des Geschlechts bedeutet, ist Werk der Intelligenz. Der Mensch bedarf also gerade jener Art Tätigkeit am meisten, zu welcher er am wenigsten tauglich ist. Denn wie bei allen Tieren, so ist auch beim Menschen die Tätigkeit des Intellekts mit so viel Anstrengung verbunden, daß es der stärksten und fortgesetztesten Anreize durch Triebe und Bedürfnisse bedarf, um diesen natürlichen Hang zur geistigen Trägheit einigermaßen zu überwinden.

Diese Tatsache ist nach zwei Richtungen der Schlüssel zum Verständnis unseres Lebens. Sie zeigt die Gründe der Langsamkeit unserer sozialen Entwicklung; sie ist es anderseits aber auch allein, die unserem Leben einen realen Inhalt zu gewähren vermag, ohne welchen sich unsere Intelligenz in leere Träume und Spekulationen verlieren, ja das Wesen des sozialen Daseins selbst aufgehoben werden würde. Alle geschichtliche Entwicklung kann daher auch immer nur ein relatives Vorwiegen des Intellekts, aber niemals eine Umkehrung des gegebenen Verhältnisses herbeiführen.[34] Ganz ähnlich verhält es sich mit der zweiten der oben bezeichneten Tatsachen: dem natürlichen Übergewicht der egoistischen Triebe über die sozialen. Auch sie erklärt manche dunkle Schatten des menschlichen Lebens; auch sie ist nicht völlig wegzudenken, wenn dies Leben und unsere Tätigkeit überhaupt einen Sinn haben sollen. Wie Feuerbach treffend gegen Schopenhauer geltend gemacht hat, daß alles Mitleid mit anderen nur möglich sei auf Grund des eigenen Glückseligkeitstriebes, so hebt Comte hervor, daß der Begriff des fremden Wohles oder eines allgemeinen Interesses nur durch das persönliche Interesse verständlich werden könne, weil jene nichts enthalten können, als was letzteres bei verschiedenen Individuen gemein hat. Wäre es möglich, die egoistischen Triebe in uns gänzlich zu unterdrücken, so könnte das nur Zerstörung,

aber nicht Verbesserung unserer sittlichen Natur bedeuten, weil in diesem Falle mit unseren sozialen Trieben eine ähnliche Erscheinung eintreten würde, wie mit dem von der Herrschaft der Bedürfnisse befreiten Verstande und sie sich ohne gehörige Leitung in ziellose und unfruchtbare Liebeswerke oder in schwächende Askese verlieren würden.[35]

Man kann es daher ohne weiteres aussprechen, daß alle gedeihliche Entwicklung der Menschen auf dem Zusammenwirken und dem Ausgleich dieser beiden Grundkräfte beruht, so daß die vervollkommneten sozialen Triebe das Übergewicht über den von Hause aus stärkeren Egoismus erhalten. Ein ganz ähnliches Verhältnis besteht zwischen der Gefühls- und Verstandesseite im Menschen. Denkt man sich die wohlwollenden Neigungen im Menschen stärker entwickelt, so würde das in der sozialen Praxis ebensoviel bedeuten wie eine Steigerung der menschlichen Intelligenz, weil der Mensch in diesem Falle nicht nur von seinem Verstande einen besseren Gebrauch machen würde, sondern auch nicht mehr so viel Verstandeskräfte auf die Zügelung des Egoismus zu verwenden brauchte. Umgekehrt ist es ebenso wahr, daß eine gesteigerte Entwicklung der Intelligenz unausbleiblich zu einer Steigerung des natürlichen Wohlwollens führen muß, teils indem sie die Herrschaft des Menschen über seine Leidenschaften im allgemeinen verstärkt, teils indem sie den Menschen für die Einwirkungen der sozialen Beziehungen empfänglicher macht. Der Vorwurf der sittlichen Unzulänglichkeit, welchen man nicht selten gegen die intellektuelle Kultur erhoben hat, beruht durchaus auf einer falschen Schätzung. Er kann nicht gegen die Entwicklung der Intelligenz überhaupt gelten, sondern nur von gewissen Intelligenzen, die zur Erfüllung eines wirklichen Sozialberufes überhaupt zu schwach sind und die bei dem Mangel an selbständigen Impulsen nur durch die stärksten, d. h. am wenigsten uninteressierten Triebe in Tätigkeit versetzt werden können.[36]

Aus diesem Wechselverhältnis von Gefühl und Vernunft hat nun die spätere Theorie Comtes[37] die Gefühlsseite vorzugsweise herausgehoben und auf die Wirkungen einer entsprechenden Steigerung der sympathischen Gefühle ihre Pläne

gesellschaftlicher Reorganisation gebaut. Gegen diese als Theorie der „Prépondérance affective" bezeichnete Wendung der Gedanken Comtes hat sich heftiger Widerspruch erhoben.[38] Wie in der religiösen Frage, so hat sich auch in diesem Punkte der romantische oder katholisierende Positivismus von dem wissenschaftlichen getrennt.

Littré, der Wortführer dieser Richtung, erklärt seine entschiedenste Gegnerschaft gegen die im System der positiven Politik und im Katechismus gemachten Abweichungen von den Grundlagen der positiven Philosophie:[39] die Unterordnung der Intelligenz unter die Gefühle oder (wie Comte mit einem auch in der spiritualistischen Schule viel mißbrauchten Ausdruck sagt) „das Herz" (coeur). Es erinnert durchaus an verwandte Gedanken der deutschen Philosophie, bei Herbart, wenn Littré geltend macht, daß es bei dem natürlichen Nebeneinanderbestehen der egoistischen und altruistischen Neigungen und bei dem ebenfalls natürlichen Vorwiegen des Egoismus völlig unbegreiflich sei, wie es jemals zu einer Herrschaft der sympathetischen Gefühle kommen könne, solange bloß Trieb gegen Trieb, Gefühl gegen Gefühl stehe. Die Vernunft ist es, welche die Entdeckung macht, daß diese Gefühle um ihres besonderen Wertes willen einer besonderen Entwicklung und Steigerung bedürftig seien und ihnen durch fortwährende Unterstützung und Belebung eine Festigkeit und Beständigkeit verleiht, die ihnen sonst gänzlich fehlen würde. Wie Hegel scheint es Littré absurd, das Denken aus der Sittlichkeit hinauswerfen zu wollen. Nur der Intellekt hat jenen Charakter des Unpersönlichen, der ihn zur Leitung befähigt, allen Gefühlen und Leidenschaften zum Trotz, obwohl er nur eine einzige aber furchtbare Waffe besitzt: die Evidenz. Nur das Unpersönliche war imstande, der Persönlichkeit jene Reihe von Zugeständnissen abzudrängen, auf welchen das Werden und Wachsen der Sittlichkeit beruht; nur das Unpersönliche ist der Mörtel jenes Riesenbaues der Gerechtigkeit, in welchem Vernunft und Affekt friedlich nebeneinander zu wohnen bestimmt sind.[40]

3. Die Sanktion des Sittlichen

Hiermit ist zugleich die Frage nach der Sanktion[41] der sittlichen Normen beantwortet, die überall da, wo man den natürlichen Zusammenhang zwischen dem Sittlichen und den Gütern und Übeln verkennt, unlösbare Schwierigkeiten bereitet und notwendig in die Theologie hineinführt. Was dem Sittlichen wirkende Kraft gibt, ist im Sinne des Positivismus ein Doppeltes: seine natürliche Gefühlsgrundlage und der Wert, den es für das Wohlergehen der Einzelnen wie der sozialen Gemeinschaft besitzt. Der Zusammenhang sittlichen Handelns oder Unterlassens mit Wohl und Wehe ist nicht stets und nicht von Hause aus ein unmittelbarer (wie dies namentlich Littré richtig bemerkt und hervorgehoben hat); aber er ist darum nicht weniger vorhanden und wirksam.

Jede menschliche Handlung bringt innerhalb des Kreises, in dem sie erfolgt, gewisse Wirkungen hervor, die sich ebenso auf den Handelnden selbst, wie auf seine Umgebung erstrecken können. Diese Wirkungen können, je nach den besonderen Umständen des Falles, allerdings verschieden sein; aber innerhalb des Kreises menschlicher Handlungen und innerhalb eines gegebenen sozialen Zustandes muß hier unausbleiblich eine gewisse Regelmäßigkeit stattfinden, welche ein erfahrungsmäßig begründetes Durchschnittsurteil über den Wert einer bestimmten Handlungsweise für das Wohl des Handelnden selbst wie seiner Umgebung gestattet. Eine durch Generationen hindurch sich häufende und mehr und mehr sich bestärkende Erfahrung dieser Art macht allmählich das Urteil über den Wert bestimmter Handlungsweisen von den zufälligen Umständen des einzelnen Falles ganz unabhängig: es entwickelt sich ein Normbegriff, welcher dieselben als gut oder schlecht mit Sympathie oder Tadel begleitet, ganz unabhängig davon, ob sich der allgemeine Charakter jener Durchschnittsberechnung auch im einzelnen völlig bewahrheite.

Dieser allgemeinen Beurteilung, die ihn mit den übrigen sozialen Medien von früh auf umgibt und deren empirische Grundlagen die eigene Beobachtung unausbleiblich in vielen

Fällen bestätigen muß, kann sich niemand entziehen, sowenig wie den natürlichen Folgen seiner Handlungen. Jeder wird selbst von anderen nach diesen Regeln beurteilt, beurteilt seinerseits andere und zuletzt sich selbst danach. Der Reflex jener allgemeinen Billigung oder Mißbilligung verstärkt, ergänzt und verbessert die unmittelbaren Beziehungen, in welchen die Handlung zu unseren Gefühlen steht, so daß nicht selten eine Umkehrung stattfindet, das unmittelbar Angenehme als schlecht, das unmittelbar Peinliche als das Gute empfunden wird. Denn es ist so gewiß, wie irgend ein Axiom der Geometrie, daß man sich selbst nicht gestatten kann, was man bei anderen tadelt und umgekehrt, anderen nicht das vorwerfen kann, was man selber tut.[42] So oft auch im stillen und unbewußt gegen diesen Grundsatz gesündigt werden mag: offen eingestehen würde seine Verletzung niemand. Und so lassen sich die bisher entwickelten ethischen Formeln des Positivismus um zwei weitere vermehren, welche die Sanktion der Sittlichkeit, d. h. die wirksamsten Mittel zur Begründung und Behauptung ihrer Herrschaft im Individuum, bezeichnen: „Vivre au grand jour!“. „Ne rien faire, qui ne soit avouable“.[43]

Man sieht leicht, daß diese auch von Littré und den übrigen Anhängern des exakten Positivismus vertretene Anschauung den Utilitarismus nicht aus-, sondern einschließt, gerade so, wie die hier unmittelbar anklingende Theorie von Adam Smith den Utilitarismus Humes nicht zu beseitigen, sondern nur psychologisch zu vertiefen unternahm. Aber diese Anerkennung des allgemeinen Wohles als Kriterium des Sittlichen hat den französischen Positivismus niemals darüber getäuscht, daß es hoffnungslos sei, aus dem Begriffe des allgemeinen Wohls die Genesis des Sittlichen begreiflich zu machen, daß es darauf ankomme, die Motive klar zu machen, welche den Menschen veranlassen, sich diesen Gesichtspunkt anzueignen und danach zu handeln — eine Unterscheidung, durch deren Nichtbeachtung manche utilitarischen Systeme sich nutzlos Schwierigkeiten geschaffen haben und auf deren endgültige Feststellung darum auch Mills Augenmerk hauptsächlich gerichtet war.[44]

4. Das Sittliche und die soziale Gemeinschaft

Sucht man die außerhalb der Individualsphäre gelegenen Faktoren zu bestimmen, von welchen die Entwicklung der Sittlichkeit abhängig ist, so macht Comte, auch darin mit Feuerbach sich berührend,[45] vor allem auf zwei Elemente aufmerksam: die Familie und die Gesellschaft.

Mit einem tiefen Blick für den tatsächlichen Zusammenhang, der so manchen weit künstlicheren idealistischen Konstruktionen gebricht, hebt Comte hervor, daß es ebenso unmöglich sei, die Familie als eigentliche Einheit alles sozialen Lebens in der theoretischen Analyse des Sittlichen zu übergehen, wie es gefährlich sein würde, auf praktischem Gebiete an irgend eine Organisation des sozialen Lebens denken zu wollen, ohne sich der Familie als Vorbereitung und Grundlage zu bedienen. In ihr und durch sie beginnt der Mensch aus dem Bannkreise seines Ich herauszutreten und, getrieben von seinen mächtigsten Instinkten, für andere zu leben. Keine andere Art sozialer Verbindung unter den Menschen vermag sich an ehrwürdigem Alter, Festigkeit und sittenbildender Macht mit der Familie zu vergleichen. Wenn es gewiß ist, daß allen Gleichheitsbegriffen zum Trotz keine Gesellschaft, auch die beschränkteste nicht, ohne eine gewisse Unterordnung ihrer einzelnen Bestandteile unter eine gemeinsame Leitung und einen bestimmten Zweck, ohne eine entsprechende Stärkung der altruistischen Neigungen bestehen kann, so bietet die Familie die vollkommenste Verwirklichung des elementaren Typus jeder Gesellschaft auf rein natürlicher Grundlage.[46] In ihr stehen in natürlicher Ergänzung und Wechselbeziehung die beiden Elemente nebeneinander, verkörpert im Geschlechtsgegensatz, auf welchen die Entwicklung des Sittlichen in der Menschheit beruht. Die unzweifelhafte Überlegenheit des Mannes in bezug auf intellektuelle Begabung und Ausdauer in Betätigung des Intellekts; die ebenso offenkundige Überlegenheit der Gefühlsseite beim Weibe, namentlich der sozialen und altruistischen Affekte. Wenn dieser organischen Verschiedenheit gemäß nach allem früher Erörterten dem Manne offenbar die Funk-

tionen der Leitung und Regierung nicht nur innerhalb der Familie, sondern auch innerhalb der Gesellschaft zukommen, so ist und bleibt es dagegen die Aufgabe der Frau, durch unablässige Erregung der sozialen Instinkte die ursprünglich von der männlichen Vernunft in Angriff genommene Gestaltung des Lebens zu verfeinern und zu durchwärmen.[47]

Diese Auffassung erleidet in der zweiten Phase des Comteschen Denkens eine gewisse Verschiebung zugunsten des weiblichen Elements, welche dem früher bereits erörterten stärkeren Hervordrängen des Gefühls entspricht. Mit Wegwerfung spricht Comte dort von den Verheerungen, welche die plumpe, bis zum Fieberhaften gesteigerte Tätigkeit des männlichen Geschlechts im Abendlande während der letzten Jahrhunderte auf sittlichem Gebiete angerichtet habe und deren unheilbringendste Folgen nur durch die geheime Gegenwirkung des weiblichen Einflusses abgeschwächt worden seien; mit Begeisterung schildert er die Rolle, welche dem weiblichen Geschlecht namentlich in der Periode des Übergangs von der alten zur neuen positiven Gestaltung der Menschheit zukomme. Das weibliche Geschlecht erscheint hier als die sittliche Vorsehung der Menschheit, als die Verkörperung ihres edelsten Begriffs und Gehalts; die Familie, als normale Grundlage der Gesellschaft, erfordert ein Vorwiegen des weiblichen Einflusses, dem innerhalb des privaten Lebens die eigentliche Leitung und Beaufsichtigung der Erziehung zukommt.[48]

Nichts liegt Comte ferner als der von modernen Sozialreformatoren so oft vorgeschlagene Versuch, die Institution der Ehe zu beseitigen oder auf Grund der angeblichen Gleichheit der beiden Geschlechter zu etwas völlig anderem zu machen. Er erblickt vielmehr gerade in diesen Tendenzen eine der unheilvollsten Wirkungen des revolutionären Geistes, eines der erschreckendsten Symptome unserer sozialen Desorganisation.[49] Gewiß, die Familie, obwohl bleibendes und unentbehrliches Element in aller Verwirklichung des sittlichen Geistes, erfährt selbst die Rückwirkungen der sich entwickelnden Kultur und verfeinerten Sitte. Ihr ethischer Gehalt und ihre Form sind nicht zu allen Zeiten die gleichen und die große soziale Reorganisation, welcher unsere Zeit nahe ist,

wird ohne Zweifel auch an der Institution der Familie nicht spurlos vorübergehen und manches heute Veraltete von ihr abstreifen. Aber keine Fortschrittsbewegung, die nicht zu völliger Auflösung führen soll, wird die wesentlichen Züge jener Institution verändern dürfen: die Unterordnung des Weibes, welche in dessen natürlichem Wesen begründet ist und daher, wenn auch in den Formen wechselnd, niemals aufgehoben werden kann; die häusliche Erziehung der Kinder durch die Eltern und die Vererbung des Familiengutes. Mit diesen beiden letzten Eigentümlichkeiten der Familie, wie sie sich historisch in der Menschheit entwickelt hat, hängt unmittelbar eine andere hochwichtige Funktion derselben im sozialen Leben zusammen: die Begründung des Elementarbegriffs eines gemeinsamen und dauernden Zusammenhangs zwischen verschiedenen Generationen, indem sie auf die einfachste, aber einleuchtendste Weise die Zukunft mit der Vergangenheit verknüpft und allmählich unter den Menschen jene Achtung vor ihren Vorgängern und jenes Gefühl der Verantwortung gegen die Nachkommen erzeugt, welches einem gesunden sozialen Leben unentbehrlich ist. Insbesondere auf das erstere legt Comte großes Gewicht. Wie sehr auch die fortschreitende Entwicklung den eigentlichen Zwang der Tradition einschränken möge: immer bleibe es von durchgreifender Wichtigkeit, daß der Mensch sich nicht von gestern glaube und daß die Gesamtheit seiner Sitten und seiner Einrichtungen bestrebt bleibe, die Hoffnungen der Zukunft an die Erinnerung der Vergangenheit zu knüpfen.[50]

Die Einwirkung der Gesellschaft auf das sittliche Leben des Menschen ist eine wesentlich andere als die der Familie, wie dieselbe auch auf anderen Grundlagen beruht. In der Familie überwiegt das moralische Element, d. h. die sympathetischen Gefühle, das intellektuelle; im sozialen Leben gewinnt letzteres naturgemäß die Oberhand. Die natürliche Soziabilität des Menschen ist zwar stark genug, um ihn zu befähigen, auch mit seinen entferntesten Mitarbeitern eine gewisse Sympathie zu empfinden; aber dieses natürliche Gefühl an sich ist zu schwach, um zur Basis des sozialen Zusammenlebens in einem größeren Körper dienen zu können

und die Intelligenz der meisten Menschen zu wenig entwickelt, um diesen Mangel der Gefühlsseite durch klare Einsicht in den Wert größerer sozialer Verbindungen zu ersetzen.[51]

Das Familienleben bleibt darum (abgesehen von dem, was eine spätere, in wahrhaft wissenschaftlichem Geiste arbeitende Erziehung wird leisten können) die wirksamste Vorschule des sozialen Lebens und der ihm unentbehrlichen Gefühle; das freiwillige Zusammenwirken einer Mehrzahl von Familien, die Verteilung der verschiedenen Sozialberufe unter die Mitglieder derselben und die Überlegung der daraus entspringenden Vorteile aber wird die Basis der zusammengesetzteren sozialen Gemeinschaft und führt zu einer natürlichen Reaktion, indem jenes Verhältnis die Sprödigkeit der einzelnen Familien überwindet und jeder das Gefühl der Abhängigkeit von allen übrigen und zugleich ihrer eigenen Bedeutung im ganzen gewährt.[52] Eine weitere natürliche Folge dieser sozialen Arbeitsteilung und ein nicht zu unterschätzendes Element der weiteren sittlichen Kultur ist die Ausbildung einer gewissen Unterordnung unter die Organe der Gemeinschaft, ja mehr als das, eines wechselseitigen praktischen Vertrauens in die Fähigkeit und Rechtlichkeit aller derjenigen, welchen irgend eine Funktion in diesem zusammengesetzten sozialen Organismus zugewiesen ist.

Als der höchste Punkt dieser Wechselwirkung zwischen den einzelnen Teilen der Gesellschaft stellt sich der Grundsatz dar: „Hingebung der Starken für die Schwachen; Verehrung der Schwachen für die Starken". Er wird das Fundament der idealen Gesellschaft der Zukunft zu bilden haben.[53] Diese ruht durchaus auf einem durch wissenschaftliche Einsicht begründeten, durch Gewohnheit und Erziehung zum herrschenden Gefühl gewordenen Bewußtsein des sozialen Zusammenhangs: der wichtigsten Stütze einer wahrhaft idealen und rationalen Ethik. Für andere zu leben, die Formel, in welche der Positivismus den Inbegriff unserer Pflichten zusammenfaßt, ist so nichts anderes als der ins Sittliche erhobene und zum Gesetz für den Willen gewordene Ausdruck für die unbestreitbare, alle menschliche Entwicklung beherrschende Tatsache, daß wir nur durch andere leben. Auch der Begabteste und

Tätigste vermag der Menschheit immer nur einen Teil von dem zurückzugeben, was er von ihr empfängt, eine Abhängigkeit des Einzelnen von der Gesamtheit, welche die Erziehung nicht früh und nicht vollständig genug zum Bewußtsein bringen kann.[54]

Sie wird von anderer Seite her bestätigt durch die auf den ersten Blick paradox erscheinende und doch unschwer zu verifizierende Beobachtung, daß in dem Konflikt der erhaltenden und fortschreitenden Tendenzen, auf welchem die Bewegung der Menschheit beruht, die treibende Kraft vorzugsweise von den sozialen Verhältnissen ausgeübt wird, während der isoliert lebende Mensch, namentlich solange seine Intelligenz noch wenig geweckt ist, wie jedes Tier zu möglichstem Beharren in seinen Gewohnheiten neigt. Erst die vielfachen Bedürfnisse und Forderungen, die aus dem Zusammenleben mit anderen erwachsen und die Unruhe, welche die Voraussicht des Kommenden durch die Intelligenz in das Leben bringt, drängen zur beständigen Weiterbildung und Umgestaltung des Bestehenden.[55] Dies führt zurück auf die schon früher gemachten Bemerkungen über die Gründe der Langsamkeit unserer menschlichen Entwicklung. Das Tempo derselben würde ein ganz anderes gewesen sein, wenn es von den stärksten Trieben unseres Wesens angegeben worden wäre, statt daß sie, wie es tatsächlich der Fall ist, beständig gegen die natürliche Trägheit unseres Intellekts zu kämpfen hätte; die Bewegung würde anderseits wie ein Schiff ohne Ballast und Steuer sich ins Schrankenlose verlieren, wenn nicht unsere unaufheblichen Bedürfnisse ihr immerfort Richtung und Inhalt gäben.

Alle Kulturarbeit unseres Geschlechts geht von der Natur aus und kehrt immer wieder dahin zurück; sie ist veredelte Natur. Aber kein Geistesflug kann uns von diesem mütterlichen Boden losreißen, gleichwie auch den kühnsten Luftsegler zuletzt die Erde mit tausend unsichtbaren Armen zu sich herniederzieht.[56] Ein unermeßlicher Abstand trennt den am Anfang seiner Entwicklung stehenden Menschen, mit dumpfen Sinnen, ein Spielball jeder Laune der Natur und des eigenen Willens, hilflos und vereinzelt, von dem Kinde der heutigen

Kultur, dem der Zauberstab in die Wiege gelegt wird, welcher die Abgründe öffnet, die Naturgewalten in seinen Dienst bringt, die Tatkraft und das Wissen des ganzen Geschlechts zu seinen Gehilfen macht und selbst die Gewalten in der eigenen Brust beschwichtigt, wenn nicht bezwingt: und doch zeigt sich in allem geschichtlichen Werden immer und ewig das alte Menschenantlitz, gleichwie die Sonne Homers auch auf uns herniederlächelt.

Dies zu begreifen, das Gesetz im Wechsel, das Veränderliche am Bleibenden, ist für uns höchste Weisheit; wem es gelingt, der versöhnt einen Gegensatz, der durch die Jahrhunderte hindurch das wissenschaftliche Begreifen der Geschichte, der Sittengeschichte im besonderen, erschwert hat. Wo die einen die stille Majestät eines Unvergänglich-Ewigen schauten, da erkannten die anderen bloß die schwankenden und vergänglichen Gestaltungen des Wechsels. Das Sittliche aber ist, wie die menschliche Natur, Gewordenes und Werdendes, Bleibendes und Veränderliches zugleich und nur in der richtigen Erkenntnis dieses Gesetzes unseres Fortschritts liegt auch das wahre Geheimnis desselben. Darum ist es die letzte Formel des Positivismus, welche alle früheren zusammenfaßt und ergänzt: „L'amour pour principe, et l'ordre pour base: le progrès pour but."

XI. Kapitel

Das ethisch-religiöse Problem

1. Abschnitt

Der Spiritualismus

1. Die französische Gesellschaft und die Religion[1]

Es wurde oben versucht, die Bedeutung zu schildern, welche Cousins historischem Philosophieren in der neueren Entwicklung des französischen Geistes zukommt. Ein Blick auf die Gestaltung des Verhältnisses zwischen Philosophie und Theologie wird dieselbe noch kenntlicher machen. Denn den Wirkungen eines Mannes wie Cousin kann man nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen, wenn man seine Gedanken gewissermaßen nur im leeren Raume, ohne Rücksicht auf ihre geschichtliche Umgebung prüft. Man muß sich die ungeheure Umwandlung vor Augen halten, welche die zehn Jahre napoleonischer Diktatur und fünf Jahre bourbonischer Restauration in Frankreich hervorgebracht hatten. Nirgends berühren sich so wie hier die Gegensätze. Von Voltaire, Helvetius, Holbach, die in der Religion nur die Karikatur des Heiligsten, die Quelle unsäglicher Leiden für die Menschheit sehen, zu de Maistre und Bonald, die im römischen Katholizismus so ausschließlich das Heil der zerrütteten Gesellschaft erblicken, daß sie dieselbe nötigenfalls mittels des Henkers in den Schoß der Kirche zurückzuführen wünschen; von den Versuchen der Revolution, Frankreich, das Land der aller-

christlichsten Herrscher, mit einem Schlage zu entchristlichen, zu der geistlichen Zerknirschungspolitik Karls X.: welcher Abstand! Zwei Welten, die wie durch einen Abgrund voneinander getrennt sind. Der Kraft des Stoßes, welcher die alte Welt in Glauben, Recht und Sitte zertrümmert hatte, entsprach die Kraft des Gegenstoßes, der die Schöpfungen der Revolution wieder ins Nichts zurückschleudern wollte; dem „Écrasez l'infame“ Voltaires und dem revolutionären Wüten der furchtbare Gott der Rache und des Schreckens, unter dessen eiserne Rute die theokratische Schule den allzuhoch getragenen Nacken der Menschheit zu beugen strebt. Auf beiden Seiten alles Pathos, aber auch alle Ungerechtigkeit der Leidenschaft, durchgreifende Energie der Gesinnung, aber keine Ruhe der wissenschaftlichen Forschung, darum auch keine Möglichkeit wirklicher praktischer Erfolge. Jahrhundertelang war der Katholizismus in Frankreich durch gute und schlechte Mittel von der mächtigsten Staatsgewalt im alten Europa als Grundveste der ganzen sozialen Ordnung gestützt und erhalten worden. Daß er durch die Enzyklopädie, die Salons und die Zivilkonstitution des Klerus nicht mit einem Schlage beseitigt werden konnte, das ist wohl begreiflich, wenn man bedenkt, wie langsam sich große geistige Umwälzungen in den Massen vollziehen und wie unmöglich es ist, selbst das widersinnigste Dogma durch bloße Argumentation aus der Welt zu schaffen. Aber auch die Eindrücke waren nicht wieder zu verwischen, welche der französische Geist durch die Aufklärung und durch die Politik der Revolution empfangen hatte, wie die gerade während des Hochdruckes der Restauration erfolgende Verbreitung der Werke Voltaires und der Enzyklopädisten in billigen Ausgaben unter dem französischen Mittelstande beweist.

Unter solchen Verhältnissen, wie sie Revolution und Restauration in Frankreich geschaffen hatten, ist wohl der durch Cousin vermittelte Einfluß des deutschen Geistes nicht hoch genug anzuschlagen.[2] In Deutschland war die Philosophie als Vernunftwissenschaft vollkommen unabhängig geworden und hatte sich doch die geistige Berührung mit der Theologie erhalten; sie hatte den traditionellen Glauben in neue Formen gebracht, die Darstellung seines Gehalts ihrer eigenen Methode

unterworfen: aber sie hatte einen gewissen Kern der christlichen Ideen nicht angetastet — ein Verhältnis, das allerdings nur verständlich wird, wenn man bedenkt, daß sich die gesamte deutsche Spekulation auf dem Boden des Protestantismus und des Friederizianischen Staatsgedankens entwickelte.[3] Dies aber war der Standpunkt, welchen Cousin auch in Frankreich zu gewinnen und zur Grundlage des philosophischen Unterrichts zu machen suchte. „Säkularisation der Philosophie"[4] unter Aufrechthaltung des historischen Zusammenhanges, welcher unsere heutige Gedankenwelt mit dem Christentum ebenso verknüpft wie mit der hellenischen Philosophie. Die Aufklärungsphilosophie hatte diesen Zusammenhang gewaltsam und verständnislos abgeschnitten; der philosophische Unterricht an den Schulen und an der Universität aber war während des Ancien régime überhaupt nicht aus der Hand des Klerus gekommen und hatte einen wesentlich scholastischen Charakter behalten. An der 1810 neugegründeten Université de France hatte es ganz den Anschein, als ob einem kurzen geistigen Aufschwunge nach dem Sturze des Kaiserreiches unter der seit 1820 herrschenden politischen und kirchlichen Reaktion wieder mittelalterliche Zustände folgen sollten.

Hier trat Cousin ein; wie sich heute zeigen läßt,[5] von Anfang an mit dem klaren Bewußtsein, daß es sich um eine umfassende Neugründung handle, von deren Gelingen einerseits die Wiederbelebung des sittlichen Idealismus, anderseits das Dasein des freien weltlichen Staates in Frankreich abhängig sei. Zwar hatte ihn die Reaktion seine öffentliche Lehrtätigkeit acht Jahre lang (1820—27) einzustellen genötigt; aber die in der Zwischenzeit veröffentlichte Vorrede zur ersten Ausgabe der philosophischen Fragmente (1826) und die 1828 wieder eröffneten Vorlesungen gaben seinem Gedanken offen Ausdruck, der freilich, eine Frucht erneuten persönlichen Verkehrs mit Hegel, nicht verfehlen konnte, Ärgernis zu geben, nachdem die Charte ausdrücklich den Katholizismus als Staatsreligion erklärt hatte. Erst die Julirevolution warf der wachsenden religiösen Reaktion in Frankreich wieder Dämme entgegen, beseitigte jenen verhängnisvollen Artikel der Charte und brachte Cousin die einflußreiche

Stellung im Unterrichtsrat, in welcher er zwei Dezennien hindurch die mächtigsten Wirkungen auf den Betrieb der philosophischen Studien an der Universität wie an den Mittelschulen und ihre Beziehungen zur Theologie geübt hat.

2. Cousins Stellung zur Theologie

Es sind, wie gesagt, vor allem die Anschauungen Hegels, welche Cousins Doktrin über das Verhältnis zwischen Religion und Philosophie bestimmen; da und dort modifiziert durch den Einfluß Schellingscher Gedanken, wie sie dieser namentlich in der Schrift über die Freiheit entwickelt hatte. Identität des geistigen Gehalts, bei Verschiedenheit der Form: dort eine symbolische Vorstellungswelt, hier die Sphäre des reinen Begriffs; dort spontane Intuition, der Geist der Massen, hier Reflexion, der Geist einzelner Individuen, als Quelle. Darum in der Religion untilgbar das unpersönliche Prinzip der Autorität, in der Philosophie ebenso untilgbar das Prinzip individueller Freiheit und Unabhängigkeit. Über das bleibende Verhältnis beider Mächte aber hat sich Cousin ähnlich geäußert wie Hegel. Es war nicht seine Meinung, daß eine die andere verdrängen dürfe und je verdrängen könne. Religion und Philosophie ruhen auf verschiedenen aber unzerstörbaren Bedürfnissen der Menschennatur. Niemals wird eine Philosophie den Massen das bieten können, was ihnen die Religion gewährt: eine Fülle idealen Gehalts in der faßlichen Form des Bildes, der Vorstellung. Niemals wird die Religion wagen dürfen, die Philosophie verdrängen zu wollen: denn in dieser verkörpert sich das ewige Recht und Bedürfnis des Geistes nach freier vernünftiger Prüfung.[6]

Es steht fest, daß dieses Verhältnis Cousins zur Theologie eine ähnliche Entwicklung durchlaufen hat, wie sein Eklektizismus:[7] beide streifen im Laufe der Jahre den Einfluß der spekulativen Philosophie und des deutschen Protestantismus mehr und mehr ab und nähern sich jenem theologischen Cartesianismus, in dem das Zeitalter Ludwigs XIV. seinen geistigen Ausdruck gefunden hatte. War früher noch davon die Rede gewesen, daß die Philosophie aus dem Halbdunkel

des Glaubens in das volle Licht der reinen Vernunft einführe:[8] so wird nun das Symbolische der Religion sogleich zum unmittelbaren Ausdruck der Wahrheit, die Sprache Augustins, Malebranches und Bossuets die Sprache der Philosophie; der Kreis derer, für welche die freie Forschung ein Bedürfnis und die Philosophie Speise des Lebens ist, immer enger; die einst laut verkündete Aussicht, daß durch die stille Propaganda des philosophischen Gedankens die wirklich denkenden Köpfe einst die Mehrzahl erlangen würden, immer bescheidener.[9]

An dieser Veränderung haben nicht bloß jene äußeren Gründe Anteil, welche in der Organisation des französischen Unterrichtswesens lagen und von denen früher schon gesprochen worden ist; denn der Umschwung in Cousins Denkweise trat am merklichsten erst nach der Februarrevolution hervor, als er keine offizielle Stellung mehr einnahm. In noch höherem Grade dürfte jener Wechsel in der allgemeinen geistigen Haltung Europas bestimmend gewesen sein,[10] welche die Jahre unmittelbar vor und nach dem großen revolutionären Ausbruch von 1848 so unverkennbar bezeichnet: ein Wiederkehren der kühnen freigeistigen Strömung des 18. Jahrhunderts; Skepsis an Stelle der Romantik, Kritik an Stelle metaphysischer Spekulation; ein mächtiger Rückschlag gegen die kirchliche und politische Restauration auf allen Gebieten. Der Hegelianismus, Cousins ehemaliger Stützpunkt, schien in gerader Linie zu Ruge, Feuerbach, Strauß und zu den philosophierenden Journalisten des jungen Deutschland zu führen, hinter welchen sich bereits kampfgerüstet der Materialismus erhob. In Frankreich bedrohte der Positivismus mit vielleicht minder leidenschaftlicher, aber desto unbedingterer Verneinung jene ganze Welt des Übersinnlichen, die dem Spiritualismus als Voraussetzung und Vollendung aller Wissenschaft und Erfahrung erschien, während die feierlichen Versicherungen der Theodizee und die Jenseitshoffnungen über dem Hohngelächter Proudhons und seiner sozialistischen Gesinnungsgenossen zu verstummen drohten. Daß diese Richtungen, welche sich in den Augen Cousins als eine Bedrohung seiner heiligsten Überzeugungen, ja recht eigentlich seines Lebenswerkes dar-

stellen mußten, nicht ohne Einfluß auf seine Haltung bleiben konnten, wird umso leichter verständlich, wenn man bedenkt, daß manche derselben, wie z. B. das Junghegeltum, vielleicht als logische Konsequenzen eines Standpunktes gedeutet werden konnten, den Cousin früher selbst geteilt und in seiner Bedenklichkeit nicht genügend erkannt hatte.

Es könnte hier zu nichts führen, den Spuren dieser Wandlungen im einzelnen nachzugehen; nur soviel muß betont werden, daß auch die positivsten Wendungen Cousins, wie er sie in seinen letzten Jahren mit Vorliebe gebrauchte, durchaus keinen Abfall von seinem ursprünglichen Prinzip in bezug auf das Verhältnis der Philosophie zum Glauben, sondern nur eine Modifikation in der Form bedeuten. In der Pairskammer der Julimonarchie wie unter der Präsidentschaft Napoleons finden wir Cousin als den beredten und begeisterten Verteidiger der wissenschaftlichen Freiheit. Damals (1844) gegen Montalembert, den romantischen Ritter des Katholizismus, später gegen Thiers, den grundsatzlosen politischen Routinier, der nach der Februarrevolution nur noch bei der Kirche Rezepte zur Gesellschaftsrettung holen zu können glaubte, hat Cousin mit der äußersten Hartnäckigkeit die Sache der Universität gegen den Klerus, des freien weltlichen konfessionslosen Unterrichts in der Philosophie, gegen alle Bevormundung von oben, das Hineinreden der Bischöfe, die Einmengung politischer und kirchlicher Velleitäten, verfochten.[11] Niemals ist es ihm in den Sinn gekommen, die geistige Superiorität der Philosophie auf ihrem Gebiete schmälern zu lassen; er brauchte nicht zu besorgen, praktische Interessen dadurch zu gefährden, weil eben die Philosophie, die er als die wahre, als das ausgereifte Gewächs der Jahrhunderte verkündete, die Grundzüge der christlichen Weltansicht in sich trug. Gleichwohl mußte Cousin in jenen beiden Fällen eine Erfahrung machen, die keinem Verteidiger der Allianz zwischen Theologie und Philosophie auf dem Boden des katholischen Dogmas im letzten Jahrhundert erspart geblieben ist: das Dogma erwürgt jeden, der sich ihm nähert; die Kirche kennt nur Gehorsam, keine Allianz. Daher das tiefe Mißtrauen des Katholizismus gegen jede Philosophie, die religiös sein will, ohne sich in völlige

Dienstbarkeit zu begeben; daher die Unmöglichkeit, seinen Forderungen zu genügen, solange die Philosophie nicht jedes Band zwischen ihr und dem Kirchenglauben gelöst; daher für so viele treffliche Männer nur die bittere Wahl, entweder auf die Anlehnung an Religion und Kirche oder auf geistige Individualität zu verzichten.[12]

Über die Doktrin selbst, welche Cousin entwickelt,[13] können wir uns kurz fassen, zumal da uns dieselbe hier nur als der metaphysische Abschluß seiner Ethik zu beschäftigen hat. Ausdrücklich muß nur zur Kennzeichnung ihres Standpunktes ein Doppeltes hervorgehoben werden: einmal, daß es sich bei diesem Überbau der Ethik um angebliche rationale Erkenntnis, keineswegs um positive Religion handelt, wie das bei der bereits geschilderten Stellung Cousins selbstverständlich ist; sodann, daß Cousin als den Weg zu dieser Erkenntnis nicht die Reflexion und ein verwickeltes Schlußverfahren, sondern vielmehr eine unmittelbare Anschauung der Vernunft bezeichnet. Diese stellt in dem Augenblicke, wo wir unserer Unvollkommenheit bewußt werden, das Ideal des Vollkommenen vor uns — ein ganz ursprünglicher Vorgang, zu dem es keines erleuchteten Geistes bedarf; die logische Ableitung des Unvollkommenen aus dem Vollkommenen, des Zufälligen aus dem Notwendigen, unseres endlichen Ich aus dem Ewigen, kommt erst viel später und kann diese intuitive Gewißheit höchstens befestigen und klären, aber nicht schaffen.[14] Für Cousin selbst ist diese spontane, der Menschheit als solcher gemeinsame, Intuition des Vollkommenen das Werk jener unpersönlichen Vernunft, jenes Lichtes, „das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt"; aber auch Cousins Schule, welche jene Theorie als zu mystisch abgelehnt hat, hielt an der Überzeugung fest, daß der menschliche Geist auf unmittelbare Weise durch die Vernunft in den Besitz gewisser absoluter und notwendiger Wahrheiten gelange, die nicht selbst wieder syllogistisch abgeleitet werden können, sondern vielmehr Prinzipien aller Beweisführung bilden.[15] Dem Platonismus aller Zeiten ist der Gedanke geläufig, den Begriff der sittlichen Güte ebenso wie den der theoretischen Wahrheit in einem höchsten Wesen persönliches Sein annehmen zu lassen.

Daß mit dieser Übertragung unserer sittlichen Begriffe auf das Absolute alsbald alle Schwierigkeiten sich wieder einstellen, mit welchen einstens die Theodizee des Malebranche und Leibniz gerungen hatte, die unlösbare Antinomie der Freiheit und Notwendigkeit im Absoluten, seiner ethischen Prädikate und der gegebenen Welterfahrung: das versteht sich von selbst. Cousins Philosophie hat nichts zur Vertiefung dieser das 17. Jahrhundert in seinen edelsten Geistern so mächtig ergreifenden Probleme und wenig zu ihrer Lösung beigetragen. Über das physische und moralische Übel der Welt gleitet dieser behagliche Optimismus mit Sätzen hinweg, welche noch offenkundigere Machtsprüche sind als manche früher hervorgehobenen Stellen der Theodizee des Leibniz. Das Gelingen der Theodizee hängt an der Annahme der persönlichen individuellen Fortdauer: nur diese verbürgt den Ausgleich zwischen Glück und Verdienst, der in diesem Leben wenigstens keine ausnahmslose Regel ist und doch von dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit unbedingt gefordert wird. Die Unsterblichkeit ist möglich, weil die Seele ein geistiges, einheitliches, unteilbares Wesen ist; sie ist notwendig, weil es ohne sie unmöglich wäre, das Absolute als den Typus der moralischen Vollkommenheit zu denken; weil ohne sie auch jener Trieb nach dem Unendlichen, nach der idealen Durchbildung und Gestaltung unserer eigenen Persönlichkeit, nach Erfüllung unserer sittlichen Bestimmung, den wir in uns tragen, ein leeres Trugbild wäre.

3. Jouffroy

Dieser letztere Gedanke, von Cousin nur flüchtig angedeutet, bildet das Thema, welches sein Werk- und Gesinnungsgenosse Jouffroy mit besonderer Vorliebe behandelt und zur Grundlage einer über das gegenwärtige Leben hinausweisenden Weltansicht gemacht hat,[16] ohne dieselbe bei seiner Abneigung gegen alle metaphysische Spekulation selbst anders als in leichten Zügen anzudeuten. Aber mit Nachdruck wird es von ihm ausgesprochen, daß es keine unabhängige, d. h. von aller Metaphysik abgelöste und rein auf der irdischen Be-

stimmung des Menschen ruhende Moral geben könne, weil dies irdische Leben keinen reinen Begriff gibt. Mit unvermeidlicher Notwendigkeit führen Ethik und Rechtsphilosophie hinein in die Theologie.[17]

Die großen religiösen Systeme der Menschheit sind der Ort, an welchem man sich nach Lösungen für die Rätsel des menschlichen Lebens umsehen muß: sie sind Offenbarungen dessen, was zu allen Zeiten den Geist der Menschen auf das tiefste bewegt hat und was aus dunklem Drange heraus als eine allen gemeinsame Überzeugung sich gestaltete. Aus ihnen spricht die uralte Stimme der Menschheit; sie enthalten, wenn man ihre Vorstellungen als die Verkörperung natürlicher Instinkte faßt, Tatsachen, an denen keine Philosophie vorübergehen kann, die sich um das Verständnis des menschlichen Wesens bemüht.

In dieser Schätzung der Religion, wie in der Bestimmung ihres Verhältnisses zur Wissenschaft, ist Jouffroy eines Sinnes mit Cousin. Keine Feindseligkeit zwischen beiden Mächten; Anerkennung der unermeßlichen Dienste, welche beide sich gegenseitig im geistigen Entwicklungsgang der Menschheit geleistet.[18] Und wenn Jouffroy vielleicht noch entschiedener als Cousin den Satz vertreten hat: „Keine wahrhaft intelligente Moral ohne Religion“, so hat er dafür ohne Zweifel die Entwicklungsfähigkeit und Entwicklungsbedürftigkeit der Religion durch die kritische Arbeit des Denkens schärfer betont. Denn wenn es kein philosophisches System gibt (sofern es an diese letzten und höchsten Fragen überhaupt herantritt), welches nicht das Gepräge des religiösen Geistes trüge, unter dessen Einfluß es entstanden ist, so gibt es wiederum keines, das ihre Lösung nicht in einer Form gäbe, welche sie nur wenigen Denkenden zugänglich machte und die Massen umso entschiedener an die religiöse Fassung, an ihre scheinbar soviel größere Klarheit, Vollständigkeit und durchgreifendere Autorität verwiese.[19] Die religiösen Systeme selbst aber unterliegen dem allgemeinen Gesetz der Entwicklung in der Menschheit; auch sie sehen wir von unvollkommenen Lösungen des uralten Problems zu immer reineren und vollständigeren fortschreiten. Und es ist die kritische Arbeit der Denkenden,

welche den Religionen diese Fortentwicklung aufzwingt: es kommen Zeiten der Umwälzung, wo der Zweifel an den alten Lösungen auch die Massen durchdringt, die Dogmen sterben, die Heiligtümer veröden, neue Formeln gesucht werden müssen. Das 18. Jahrhundert war eine Zeit solchen Zusammenbrechens: ihr einigender Glaube nur die Einheit der Negation, der Gegensatz gegen das Hergebrachte, Überlieferte; das neue Jahrhundert muß eine Zeit neuen Schaffens werden, wenn die Menschheit nicht veröden will.

Zwei Dinge scheinen Jouffroy gewiß: die neue Lösung wird die wertvollen Gedanken der früheren Lösungen in sich enthalten müssen und sie wird keine Religion, d. h. kein Offenbarungs- und Autoritätsglaube, sondern ein Vernunftglaube sein. Heute, wo selbst die Massen angefangen haben, die Wahrheit in Begriffen und nicht in bloßen Bildern zu verlangen, muß sich die Philosophie die Bearbeitung der Grundfragen alles Daseins angelegener sein lassen als je zuvor; aber ihr Schaffen schließt weder Verachtung noch Begeisterung für die Gedankenwelt früherer Zeiten in sich. Sie wird nicht vergessen, daß das Christentum Großes in der Erziehung der Menschheit geleistet, daß es sie fähig gemacht hat, die Wahrheit ohne Bild und Gleichnis zu schauen; sie weiß aber auch, daß das Christentum an dem Tage verschwinden wird, an welchem es diese Aufgabe gelöst hat und daß sein Erbe nicht eine neue Religion, sondern der philosophische Gedanke sein wird. Noch ist diese Lösung ferne, auch in den fortgeschrittensten Ländern unserer Kultur; aber eines ist heute schon gewiß: das Christentum ist die letzte Religion der Menschheit.[20]

4. Der Spiritualismus als religiöse Popularphilosophie

Aus den eben geschilderten Anschauungen der Führer des Spiritualismus erwuchs bei den jüngeren Gliedern der Schule eine Reihe von Versuchen, nicht bei der theoretischen Forderung eines Zusammenwirkens von Philosophie und Religion stehen zu bleiben, sondern jene religiöse Philosophie oder

philosophische Religion selbst zu entwickeln. Schon 1847 war es unter den Jüngeren zur Gründung einer eigenen Zeitschrift gekommen: „La Liberté de penser“, an der Janet, Saisset, Jules Simon, Bersot und Barni beteiligt waren und in der der Name Renans zuerst zum Vorschein kam.[21] Die Zeitschrift selbst scheint nur eine kurze Lebensdauer gehabt zu haben; aber die dort veröffentlichten Arbeiten haben zum Teil später selbständige literarische Gestalt gewonnen. Drei Namen sind es vor allem, an welche sich die Fortentwicklung der Religionsphilosophie in Cousins Schule knüpft: Saisset, der neben der metaphysischen Grundlegung dieser Religionsphilosophie vorzugsweise die praktisch-politische Seite vertritt; Bersot, der ganz besonders die Theodizee zu entwickeln sich bemüht; und Jules Simon, welchen man den Dogmatiker dieser natürlichen Religion nennen möchte. Saisset,[22] der älteste von ihnen (1814—1863), erscheint zunächst in einer Reihe von Aufsätzen der Revue des deux mondes, später (1845) gesammelt in dem „Essai sur la philosophie et la réligion au XIXe siècle“; dann in einigen Aufsätzen seiner „Mélanges d'histoire, de morale et de critique“ (De l'État moral de notre époque; de la Renaissance réligieuse) als Verteidiger der vom Spiritualismus in der religiösen Frage eingenommenen Position nach rechts, wie nach links; gegen die Versuche von Maret und Bautain, die Philosophie ganz und gar in ein klerikales Gewand zu kleiden[23] und der Offenbarung unterzuordnen; gegen den wieder erwachenden Voltairianismus, den Positivismus und alle Versuche, Glauben und Wissen auseinanderzureißen.

Vollständig im Geiste von Cousin und Jouffroy ist es gedacht, wenn er erklärt: „er halte die Unterscheidung von natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten für durchaus künstlich gemacht; es könne nicht zwei Reihen von Wahrheiten, sondern nur verschiedene Formen der einen Wahrheit geben,“ wie auch die heutige Menschheit nicht zwei feindliche Seelen habe, sondern nur eine einzige, die ebensowohl Wissen wie Glauben verlange.[24] Und wenn es teilweise scheinen möchte, als habe er zu bereitwillig die Massen des Volkes, auf die der philosophische Gedanke um seiner Form willen keine Wirkung

zu üben vermag, dem Einflusse der Religion überlassen,[25] so darf man immerhin nicht vergessen, daß er dabei an eine Religion gedacht hat, welche die Wechselwirkung und den geistigen Zusammenhang mit den Höchstgebildeten und der freien Forschung nicht verloren hat, wie er denn anderseits von der Philosophie nichts Geringeres verlangt als die friedliche Eroberung der gesamten Menschheit.[26]

Die einstige befruchtende Einwirkung der deutschen Philosophie, Cousins Anlehnung an Hegel, das ist freilich bereits vergessen. Wie schon Cousin selbst, so geben ihr auch seine Schüler den Scheidebrief. Der wiedererstarkenden französischen Philosophie, „welche weder oberflächlich ist, wie man im Auslande sagt, noch schimärisch, wie man im Vaterlande des Positivismus zu denken liebt,“ vermögen diese jüngeren Vertreter des Spiritualismus, wie Saisset und Bersot, keinen dringenderen Wunsch mitzugeben, als daß sie sich täglich mehr von der letzten Entwicklung der deutschen Philosophie entfernen möge, die für sie ohnedies mit Hegel abzuschließen scheint und als deren letztes Wort Saisset einmal die Vergötterung des Menschen bezeichnet.[27] Die deutsche Philosophie gilt jetzt nur noch als eine „leere und ehrgeizige Ontologie, welche in ihren Abstraktionen die Berührung mit Natur, Leben und Menschheit verliert“. Der Spiritualismus der französischen Philosophie dagegen wird nun mit Vorliebe nach Ursprung, Methode und Ausdrucksweise als Werk des gesunden Menschenverstandes bezeichnet, dessen tiefste Gedanken er in verständlicher Sprache wiedergebe; eine Verkörperung des Besten, was sich in der gemeinsamen Menschennatur findet.[28] Und diese Philosophie, die mit den religiösen Bedürfnissen in natürlichem Einklang steht, muß eine soziale Macht, ein positiver Glaube werden; „wenn sie es unterließe, durch allseitige und unablässige Verkündigung ihrer Lehren das Bedürfnis nach Erleuchtung zu befriedigen, das sie unter den Menschen geweckt hat: es wäre ein Zeichen ihrer Ohnmacht, der Ruin unserer Gesellschaft, ein unauslöschlicher Schimpf für den menschlichen Geist“.[29] Das Heil unserer Gesellschaft hängt von der Wiedergeburt des sittlichen Glaubens ab; und diese zu bewerkstelligen, ist die Aufgabe der Philosophie.[30] Freiheit, Vorsehung und Unsterb-

lichkeit: das sind die drei Fundamentalartikel dieses ethischen Vernunftglaubens, die drei Ideen, an denen aller Wert und alle Würde des menschlichen Lebens hängt.[31] Schwächung unseres Verantwortlichkeitsgefühls und folglich Kultus der Stärke und des Erfolges, Selbstvergötterung der Menschheit und Verblassen der Jenseitshoffnungen vor dem Traumbild eines erreichbaren vollen Menschheitsglückes hienieden: das sind die drei großen Gebrechen, welche an unserem sittlichen Marke zehren.

5. Rückkehr zum Glauben

Freiheit, Vorsehung und Unsterblichkeit: so läßt sich auch das Grundthema der populärphilosophischen Arbeiten Jules Simons bezeichnen, in denen der ethisch-religiöse Gedanke des französischen Spiritualismus seinen wirksamsten und beredtesten Ausdruck gefunden hat.[32] „Le Devoir" (1854) entwickelt den Begriff der sittlichen Freiheit und die Idee des Rechts aus einer mit vielen, überaus feinen Zügen ausgestatteten Schilderung des menschlichen Gefühlslebens (la passion), dem ein Abriß der Pflichtenlehre, ein Bild des von der sittlichen Idee durchleuchteten Lebens (l'action) gegenübergestellt wird. „La Liberté" (1859) gibt die Anwendung des hier gewonnenen Freiheitbegriffes auf das bürgerliche und politische Leben, die Familie und den Staat; „La Réligion naturelle" (1856) die metaphysische Grundlage der Ethik, die Theodizee, speziell entwickelt an den Begriffen der Vorsehung und Unsterblichkeit.

Die Grundzüge der spiritualistischen Ethik, der durchaus rationale und zugleich übermenschliche Charakter des Sittlichen, die absolute Gültigkeit seiner Normen, die radikale Scheidung zwischen Sittlichem und Nützlichem, welche in ihren Erörterungen die Relativität dieses Gegensatzes völlig übersieht, die ausschließliche Basierung der Unterschiede zwischen Recht und Unrecht auf das individuelle, unfehlbare und intuitive Gewissen, ohne Rücksicht auf die Genesis der sittlichen Begriffe innerhalb der Menschheit: alle diese wissenschaftlichen Schwächen und Einseitigkeiten der Schule treten

hier in einer Schärfe und Deutlichkeit hervor, die gerade durch den Zweck einer populären Darstellung und ihre deklamatorisch-pathetische Weise noch fühlbarer wird.[33]

Ein Gedanke, welchen schon Cousin und Jouffroy ausgesprochen hatten, findet sich bei Saisset und Simon in der schärfsten Zuspitzung und zwar merkwürdigerweise unter Berufung auf eine Stelle in Fichtes „Bestimmung des Menschen“. Die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft hat ihr Ziel nicht in sich selbst; das menschliche Leben keinen wahrhaften Abschluß. Keine Höhe der Menschheitskultur wird jemals imstande sein, dem unendlichen Drange des Menschen nach Vervollkommnung zu genügen; das irdische Ziel unserer Entwicklung, wie es Condorcet und die Positivisten zu malen lieben, ist eine Utopie. „Der kleine Gott der Welt bleibt stets von gleichem Schlag“: ein Wesen, endlich in seinen Organen, unendlich in seinen Wünschen und Gedanken, das auf der Erde lebt und an den Himmel denkt.[34] Jede offenkundige Ungleichheit zwischen Glück und sittlichem Verdienst, die dieser Weltlauf mit sich bringt und der Tod des Beteiligten unaufheblich zu machen scheint, ist für diese Richtung ein redender Zeuge für das Dasein einer anderen Welt. Ja, Jules Simon geht bis zu der Behauptung fort, dieser Schluß sei ebenso sicher wie der Glaube an die Gerechtigkeit; diese sei entweder ein bloßer Traum oder sie fordere den ausnahmslosen Lohn für das sittlich Gute, wenn nicht in diesem, so doch im kommenden Leben.[35]

Nichts zeigt deutlicher den eudämonistischen, ja individualistischen Zug, welchen dieser Spiritualismus trotz aller seiner hochtönenden Worte nie abzustreifen vermocht hat, als diese Sätze. Die Gerechtigkeit soll ein Traum sein, wenn der Weltlauf nicht über Soll und Haben jedes einzelnen sorgfältig Buch hält. Kein Wort von der inneren Sanktion des Selbstbewußtseins und ihrem mächtigen Einfluß auf Glück und Unglück des Menschen; kein Wort von jenem in der Erfahrung und Geschichte der Menschheit gegebenen Zusammenhang von Recht und Unrecht mit den Schicksalen der Einzelnen und ganzer Generationen, jenem ungeheuren Erziehungswerke, ohne dessen tief eindringende Zuchtmittel in dem von Selbstsucht

bewegten Menschengeschlecht niemals die Idee des Rechts hätte erstehen können. Gewiß, der Zusammenhang zwischen Recht und Unrecht, zwischen Glück und Elend, ist eine Tatsache des Weltlaufes, wenn man den Standpunkt nur gehörig hoch nimmt, um den Lauf der Dinge in seinen großen Zügen beobachten zu können; er ist Existenzbedingung der Gerechtigkeit, weil es eine solche nicht geben könnte, wenn sie bloß theoretische Idee der Vernunft und jener Zusammenhang bloße Hypothese wäre. Es ist wahr, in diesem Sinne gefaßt, gibt er keine so reinliche Rechnung und wird den kleinen persönlichen Wünschen des Menschen nicht so gerecht; aber er ist dafür naturgesetzlich und erfahrungsmäßig begründet; er bedarf nicht der Hypothesen einer Vorsehung und eines Jenseits und tritt dem, der Geschichte zu lesen versteht, in ganz anderer Großartigkeit entgegen als jene Schulstubengerechtigkeit.

Ähnliches gilt von Bersots[36] „Essai sur la providence" und anderen Schriften der Schule; obwohl die Arbeiten des Letztgenannten sich weder mit Saisset, was Gründlichkeit der philosophischen Behandlung angeht, noch mit Simon, in bezug auf Schwung und Eindringlichkeit der Darstellung, vergleichen können. Es sind im wesentlichen dieselben Gedanken, die nämlichen Argumente, bald mit mehr, bald mit weniger Geschick und Gelehrsamkeit vorgetragen; aber ein eigentliches Fortrücken des wissenschaftlichen Gesichtspunktes findet nicht statt. Es sind kaum Untersuchungen, welche angestellt werden; es ist vielmehr eine Sache, welche verteidigt wird: die Sache eines durch Berührung mit der Philosophie aufgeklärten, erweiterten christlichen Bewußtseins, eines gläubigen Latitudinarismus im Sinne von Locke und Leibniz. Die gewaltigen geistigen Erschütterungen des 18. Jahrhunderts, die Stürme des Zweifels, welche Hume und Diderot heraufbeschworen, scheinen spurlos an ihm vorübergegangen zu sein; das grausige Antlitz der Natur leuchtet diesem behaglichen Optimismus noch im Rosenschimmer und was dies gegenwärtige Dasein etwa noch an Spuren eines mißlungenen Versuches an sich trägt, das wird in einer anderwärts erscheinenden, zweiten Auflage beseitigt und verbessert werden. Jene Odyssee des Geistes, die nach der Zerstörung der alten Burg des Glaubens

im 16. Jahrhundert begonnen hatte, scheint zu ihrem Anfang zurückzuführen. Man ist wieder auf dem Punkte, wo einst die englischen Platoniker gestanden: der Instinkt des Menschen und sein Bedürfnis zu glauben sind unzerstörbar; wie immer zurückgedrängt, sie brechen unter unseren Füßen wie mit elementarer Gewalt immer aufs neue hervor. Und so gering ist das Vertrauen dieser philosophischen Ethik auf ihre unabhängige Selbstgewißheit, daß wir zuletzt das schmerzliche Wort hören müssen: Angesichts des Materialismus scheint uns selbst der Aberglaube noch begehrenswert!

---

2. Abschnitt

Der Positivismus[37]

1. Der Positivismus und die historische Religion

„Es ist die Aufgabe unserer Zeit, das zu verstehen und zu erklären, was das 18. Jahrhundert zunächst einmal einfach zu verneinen hatte. Wir können heute weder die oberflächlichen Gemeinplätze des gesunden Menschenverstandes noch den Spott Voltaires gegen Doktrinen anwenden, deren metaphysische Tiefe und sittliche Schönheit von niemand mehr verkannt werden als von dem blinden Glauben oder dem blinden Unglauben. Beide aufzuheben und unmöglich zu machen, ist der Beruf der Philosophie in unserer Zeit. Der Gläubige sieht nur den Buchstaben der Religion und ahnt dahinter undurchdringliche Geheimnisse; für den Ungläubigen ist sie nichts als ein der aufgeklärten Vernunft unwürdiger Wahn; die Schönheit und Wahrheit der Religion treten erst zutage, wenn man den Buchstaben preisgibt, um den Geist zu fassen; und diese Offenbarung ist das Werk der Philosophie."

In diesen Worten schildert Vacherot[38] die Stellung des denkenden, aufgeklärten Menschen des 19. Jahrhunderts zur religiösen Frage. Ein Angehöriger der spiritualistischen Schule allerdings, aber zugleich derjenige, der sich am meisten dem Positivismus genähert hat. Was beide Richtungen in der

religiösen Frage an innerer Gemeinschaft besitzen, läßt sich eben darum nicht kürzer und schlagender bezeichnen. In der Verwerfung der bloßen Negation des 18. Jahrhunderts, in der Forderung historischen Verständnisses des Gedankengehalts der Religion und ihrer Wirkungen auf die Entwicklung der Menschheit, kommt der Positivismus durchaus mit dem eklektischen Spiritualismus überein; aber von da an scheiden sich die Wege, um sich nicht wieder zu berühren. Der Spiritualismus erblickt in dem sich ergänzenden Nebeneinander von Religion und Philosophie ein durch die Natur der Dinge und des menschlichen Geistes gegebenes, unaufhebliches Verhältnis, in der christlichen Theologie einen Grundbestand ewiger Wahrheiten, welche durch keine wissenschaftliche Kritik je beseitigt, sondern nur von verschnörkelnden Zutaten befreit, in eine strengere logische Form gebracht und so aus bloßen Glaubenssätzen zu Vernunfteinsichten erhoben werden können. Für den Positivismus ist die religiöse wie die metaphysische Betrachtungsweise der Dinge eine zwar geschichtlich notwendige, eben darum aber auch geschichtlich vorübergehende Phase in der Entwicklung des menschlichen Geistes, welche dazu bestimmt ist, einer rein wissenschaftlichen oder positiven Auffassung der Welt Platz zu machen.[39]

Mit ganz anderem Nachdruck als der Spiritualismus fordert darum Comte von der Philosophie, von einer wissenschaftlich durchgebildeten Weltansicht, den Ersatz dessen, was einst der theologische und metaphysische Vorstellungskreis für die Ethisierung der Menschheit geleistet hat. Der Spiritualismus konnte zur Not auch gänzlich abdanken; denn die Quintessenz seiner Doktrin war zuletzt bei Augustinus, Descartes, Bossuet und Fénelon wiederzufinden. Er mochte angesichts der immer wachsenden Ängstlichkeit und Engherzigkeit des römischen Katholizismus in klerikalen Augen als eine Unbotmäßigkeit oder Inkorrektheit erscheinen: tatsächlich hat er, je länger desto entschiedener, abgelehnt, irgend mehr sein zu wollen, als unter den vielen vorhandenen der für die Bedürfnisse der Gegenwart geeignetste Versuch, den wesentlichen Inhalt des christlichen Bewußtseins in einer Form darzustellen, die den Forderungen und Bedürfnissen vernünftiger Einsicht entspricht.

Ausgesprochen oder unausgesprochen ist dabei immer nur an den verhältnismäßig kleinen Kreis der Bildungsaristokratie gedacht worden, während man die Massen der Religion in ihrer unverfälscht theologischen Gestalt überlassen zu müssen glaubte. Ganz anders der Positivismus. Für ihn handelt es sich nicht darum, eine Harmonie zwischen Theologie und Philosophie herzustellen, zu vereinigen, was seiner Natur nach unvereinbar ist: sondern aus der vollen Einsicht in den nur zeitweiligen Wert der religiösen und metaphysischen Systeme heraus die Fesseln einer halb abgestorbenen Vergangenheit überhaupt abzustreifen und die praktischen Ideale der Menschheit nicht auf Illusionen, sondern auf den festen Boden der wissenschaftlich erkannten oder erkennbaren Wirklichkeit zu begründen. Diese Verbindung des historischen mit dem kritischen Geiste bei Comte macht die Stellung des Positivismus in der religiösen Frage zu einer so überaus bedeutsamen, vorbildlichen. Das innigste Verständnis für den Geist und die soziale Bedeutung der Religion und die völlige Befreiung vom Buchstaben sind bis zur Stunde nirgends in solcher Vereinigung zu finden. Im 17. Jahrhundert hatte der einzige Bayle die Begründung der bürgerlichen Gesellschaft auf rein rationale Grundlagen als einen vielleicht gewagten Versuch in akademische Erörterung gezogen; das 18. Jahrhundert war in revolutionärem Sturm und Drang an diese Aufgabe herangetreten, hatte sie aber nicht einmal theoretisch zu lösen vermocht. Denn die ernsteren Geister waren in diesen Fragen selbst zu wenig klar und entschieden, die ganz Entschiedenen zu wenig ernst; der ironische Skeptizismus der einen, die behagliche, stark egoistisch gefärbte Moral der anderen, ja selbst die humane Begeisterung der Besten nicht tragkräftig genug, um die ungeheure Last des gesellschaftlichen Baues von den Schultern des Riesen „Religion“ auf die eigenen nehmen zu können.

Der deutsche Idealismus aber, einig mit der Aufklärung in dem Vertrauen auf die Macht und Selbständigkeit der Vernunft, an sittlichem Ernste und wissenschaftlicher Durchbildung ihr unendlich überlegen, bringt es aus anderen Gründen zu keiner reinen Ablösung von der Religion. Durch das Vorherrschen des spekulativen und metaphysischen Geistes, ja einer

gewissen Mystik seiner Grundanschauung, wird er dazu geführt, in den Dogmen der historischen Religion entweder nur zufällige Einkleidungen allgemeiner metaphysischer und ethischer Wahrheiten zu sehen oder die Religion als ein abgesondertes Reich des Glaubens, als die in sich berechtigte und notwendige Welt frommen Gefühls, aller Verstandeserkenntnis wie eine notwendige Ergänzung an die Seite zu setzen. Weder für diese noch für jene Richtung konnte die Beseitigung der historischen Religion ein wünschenswertes oder auch nur anzustrebendes Ziel sein; immer blieb sie ein wertvolles Gefäß für den höchsten ethischen Gehalt, wie frei und selbständig auch manche dieser Denker (wie Krause und Fichte) jenen Gehalt zu formen und zu bestimmen unternahmen und wie sublimiert diese spekulative Religion auch im Vergleich zu der spiritualistischen Populärphilosophie erscheint. Volle Selbständigkeit der philosophischen Vernunfterkenntnis, historisch-spekulatives Eindringen in den Geist der Religion und Umbildung der Religion nach Vernunftbedürfnissen: so läßt sich im allgemeinen das Verhältnis beider Mächte in der protestantischen deutschen Philosophie aussprechen. Das mittelalterlich-katholische Verhältnis der Dienstbarkeit der Philosophie gegen die Theologie hat sich in sein Gegenteil verwandelt; aber niemand außer Feuerbach ist es in Deutschland je eingefallen, der alten treuen Genossin den Dienst überhaupt zu kündigen, wie dies nun von Comte geschieht. Hier wie dort ist der Scheidebrief an die vergeistigte Religion zugleich die Absage an die spekulative, theologisierende Metaphysik: denn das Geheimnis der Theologie ist Anthropologie, das Geheimnis der spekulativen Philosophie aber die Theologie. Der wahre Gegenstand der Theologie und ihrer Begriffe ist das transzendente, außer den Menschen hinausgesetzte Wesen des Menschen; der wahre Gegenstand aller metaphysischen Spekulation das transzendente Denken, das Denken des Menschen außer den Menschen gesetzt.

Je gewisser es für Comte ist, daß diese Mächte der Vergangenheit angehören, um so ruhiger und unbefangener wird das Urteil über die geschichtlichen Leistungen derselben. Insbesondere rühmt er die Dienste,[40] welche der christliche

Monotheismus der Ethik dadurch geleistet habe, daß er zuerst den Versuch unternahm, das gesamte menschliche Leben, der Person, des Hauses, der Gesellschaft, einer durchgreifenden systematischen Norm zu unterwerfen und diese Norm auf eine im wesentlichen gleichartige, über alle Klassen der Gesellschaft sich erstreckende Erziehung zu stützen[41] — eine Organisation, welche Comte nicht ansteht, als das bisher unerreichte Meisterwerk menschlicher Weisheit auf praktisch-politischem Gebiete zu bezeichnen.[42] Aber diese Bewunderung des eminenten praktischen Verstandes, der sich in dem ethisch-sozialen System des Katholizismus ausprägt, diese Würdigung seiner Schöpfungen für den Entwicklungsgang der Menschheit — und welcher Kenner der geschichtlichen wie der heute vorliegenden Verhältnisse möchte darin nicht den Scharfblick Comtes anerkennen![43] — alle diese Bewunderung hindert ihn nicht, mit ebenso treffsicherer Hand die wunde Stelle zu bezeichnen, an welcher jede Ethik, die in der Gegenwart noch eine religiöse sein will, unheilbar krankt. Die religiöse Ethik hängt an der theologischen oder metaphysischen Weltansicht. Niemand aber, der sich ein wissenschaftliches Bewußtsein von den Grenzen des menschlichen Erkennens, von den strengen Erfordernissen wissenschaftlichen Beweisens, erworben hat, wird die Fundamentaldogmen, an welche von der christlichen Theologie und der spiritualistischen Metaphysik die Ethik befestigt wird, Gottheit, Vorsehung, Unsterblichkeit, sittliche Weltordnung, Erlösung, Gnade, für bewiesen oder beweisbar ansehen. Alle diese Richtungen setzen darum die wichtigsten praktischen Wahrheiten, die eigentlichen Grundlagen unserer Lebensgestaltung, einer Gefahr aus, die immer größer wird, je mehr die intellektuelle Kultur fortschreitet. Was heilsam, ja notwendig war, solange es von der überwiegenden Majorität geglaubt wurde, weil es der herrschenden Stufe geistiger Bildung entsprach und praktische Wahrheiten stützte, denen durch keine anderen Mittel ein gleicher Nachdruck gegeben werden konnte: das wird nicht nur nutzlos, sondern geradezu gefährlich, sobald jene Bedingungen nicht mehr gegeben sind, sobald es nicht mehr geglaubt werden kann und doch fortfahren soll, als Basis des praktischen Lebens zu dienen.

In der ganzen Geschichte der neueren Aufklärung und der aus ihr hervorgehenden geistigen und sozialen Revolution erblickt Comte den schreckenerregenden Beweis für diese Behauptung: der Sturmlauf gegen eine veraltete Weltanschauung wird zum Sturmlaufe gegen praktische Normen, die man nicht auf ihre innere Vernünftigkeit und ihren sozialen Wert, sondern auf theologisch-metaphysische Traumbilder gestützt hatte; die Opposition gegen den Klerus, der sich mit der alten Weltansicht identifiziert hatte, zur Emanzipation von jeder Autorität und jeder geistigen Führung.[44] Im eigensten Interesse der Menschheit und ihrer sittlichen Kultur gilt es darum, hier zu scheiden und neu zu begründen. Wir dürfen der Menschheit nicht in alle Zukunft zumuten, die Regeln für ihr praktisches Verhalten von bloßen Einbildungen abzuleiten und den in der Gegenwart leider bestehenden und unheilvoll genug wirkenden Widerspruch zwischen intellektuellen und moralischen Forderungen bleibend zu erhalten. Wir dürfen es um so weniger, als die theologische Moral, auch abgesehen von ihrer Begründung auf eine übernatürliche Weltordnung, nicht einmal in bezug auf den Geist ihrer Normen der Wertgebung entspricht, welche das sittliche Bewußtsein der heutigen Welt fordert. Die theologische Ethik weiß nichts von einem Ziel und Zweck der Menschheit als solcher, sie faßt nur den einzelnen ins Auge. Die Menschheit ist nur ein zufälliges und vorübergehendes Aggregat von Individuen, von denen jedes nur mit seinem eigenen Heil beschäftigt ist und die Förderung des anderen nur als Mittel zur Erhöhung der eigenen Verdienste betrachtet, da dies von den Geboten des höchsten Willens nun einmal so gewollt ist. Denn der Gedanke der endlichen „Gemeinschaft der Heiligen“ oder des „Gottesreiches“ im Jenseits ist zu farblos und unbestimmt, um als Stütze einer wirklichen Sozialethik dienen zu können.[45]

2. Die Religion der Menschheit

Soll die positive Philosophie der Aufgabe genügen, einen Ersatz für die religiöse Ethik zu bieten und diese dadurch endgültig zu beseitigen, so muß es gelingen, an Stelle ihres transzen-

denten höchsten Gutes und vager Jenseitshoffnungen, womit sie die Normen für das praktische Verhalten des Menschen begründet, eine lebendige Realität, ein faßliches, greifbares Ziel zu setzen und dieses als den Schlußpunkt der ganzen ethischen Entwicklung begreiflich zu machen. Comte sucht es in dem Begriffe der Menschheit als eines organisch in sich verbundenen Ganzen[46] — ein Begriff, der von der wissenschaftlichen Einsicht in die Solidarität aller einzelnen mit der Gesamtheit und aller Generationen untereinander getragen und von dem Glauben an die Möglichkeit und Wirklichkeit des Fortschritts beseelt wird.

In bestimmterer Weise, als dies jemals innerhalb der deutschen Philosophie geschehen, sucht Comte die geschichtsphilosophischen Errungenschaften des modernen Denkens, insbesondere den Fortschrittsbegriff, für die Ethik nutzbar zu machen.[47] Wenn die Entwicklung der Menschheit kein Traumbild ist, sondern eine wissenschaftlich erweisbare Realität; wenn auf diesem Wege kein wahrhaft großer und helfender Gedanke verloren geht; wenn wir alle in der Sprache, die wir reden, in dem Wissen, das uns erleuchtet, in den Mitteln, durch welche wir dies Dasein erhalten und veredeln, von den Schätzen zehren, welche die großen Geister der Vergangenheit erzeugt und Tausende redlich strebender Menschen verarbeitet und zusammengehalten haben; wenn kein Wunsch und Gebet, kein Machtspruch übernatürlicher Gewalten, sondern nur unablässige Arbeit im Verstehen und Benutzen der Gesetze der Natur und des menschlichen Geistes unsere Lage verbessern und unser Glück befördern kann; wenn unser Fürchten und Leiden, unsere Freude wie unsere Hoffnung, auf dieses gegenwärtige Dasein beschränkt ist; wenn der Augenblick unwiederbringlich ist, der uns durch eigene oder fremde Schuld verdorben wird und die Stimme des Beschädigten so laut in unser Ohr tönt wie der Ruf der Selbstliebe bei der Verletzung, die uns trifft: dann steht auch für eine rein aufs Diesseits gerichtete Betrachtung alles einzelne Wollen und Tun in einem großen verantwortungsvollen Zusammenhang, aus dem nirgends ein Entrinnen möglich ist und der, soweit er irgend erkannt und gefühlt wird, dem einzelnen seinen Anteil an dem Wohl

und Wehe des Ganzen mit so wuchtigem Ernste fühlbar macht, daß dieser Eindruck hinter dem Drängen des um sein Heil besorgten egoistischen Individualgewissens sicherlich nicht zurückbleibt.

Nur für den beschränkten, individualistischen Standpunkt ist das Leben ohne Abschluß und Ausgleich; dem Tieferblickenden enthüllt die Geschichte der Menschheit überall den Finger der Nemesis, des unerbittlich waltenden Naturgesetzes. Die Vergeltung im Jenseits ist ein Traum, wohltätig für die Menschheit, deren Auge noch zu wenig geübt ist, um in dem unendlichen Wirrsal der Weltgeschichte den Zusammenhang von Grund und Folge zu erkennen; in der Solidarität des irdischen Lebens dagegen hat man eine wissenschaftlich beweisbare Wahrheit, die nur in der Gegenwart noch zu wenig geläufig, zu sehr von individualistischen Erwägungen überdeckt ist, um die Wirkungen auf Denken und Handeln der Menschen zu üben, zu welchen sie vollauf befähigt ist. Sie wird die Quelle eines neuen, höchst gesteigerten Verantwortlichkeitsgefühls: je mehr wir einsehen, daß unsere schwersten Leiden selbstverschuldete sind, je bitterer wir empfinden, was wir selbst durch die Torheit und Schlechtigkeit unserer Väter und Mitlebenden erdulden müssen, desto drohender erhebt sich auch gegen unsere eigenen Verkehrtheiten und Unterlassungen die Stimme der Menschheit. Klingt jedes Tun des einzelnen im Ganzen des Geschlechtes nach, so gilt von ihm das Wort des Evangeliums: Was ihr einem der geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan.[48]

Nur im Zusammenhang mit diesem organischen Begriff der Menschheit empfängt auch der Gedanke der Unsterblichkeit[49] die einzige Bedeutung, die er im Ganzen einer wissenschaftlichen Weltansicht noch behaupten kann: das Fortleben des Individuums innerhalb der Menschheit durch seine Werke, Gedanken und Taten. Nicht die vergängliche Person mit ihren Zufälligkeiten und Schlacken, sondern das Beste, was ihr zu sein und zu leisten vergönnt gewesen, hat Anspruch auf Dauer. Des Menschen unzerstörbares Eigen ist nur „der Kreis, den seine Wirksamkeit erfüllt: nichts drunter und nichts drüber“. Diese Unsterblichkeit hat freilich zahllose Abstufungen.

Nur wenig Auserwählten ist es vergönnt, im Gedächtnisse der ganzen Menschheit fortzuleben; aber wie klein auch bei anderen der Kreis dieser Wirksamkeit sein mag: das ungeheure Kräftespiel der Menschheit setzt sich schließlich doch aus Einzelwirkungen zusammen, von denen im Guten wie im Bösen nichts verloren geht. So wird der Gedanke der Unsterblichkeit aus den traumhaften Verhüllungen des religiösen Glaubens auf seinen wahren ethischen Gehalt zurückgebracht: im Bilde seiner eigenen unendlichen Fortdauer dämmert dem Individuum die Ahnung auf von einer über die Spanne des Einzellebens hinausreichenden Bedeutung der moralischen Person und ihres Wollens und Wirkens als unaufheblicher Teil des aus solchen Einzelwirkungen sich zusammensetzenden Lebensganzen der Menschheit. Es ist nicht abzusehen, weshalb der Gedanke nicht auch in dieser von allem Mythischen gereinigten Form ein mächtiger Hebel der sittlichen Entwicklung, ein Band der Einigung zwischen dem Einzelnen und der Gesamtheit werden sollte. Die Stätte, wo ein guter Mensch geweilt, ist heilig; wenn dem Einzelnen bei seinem Tun das Schicksal der Generationen vorschwebt, die da kommen sollen, „ein Geschlecht, das ihm gleich sei, zu leiden, zu weinen, zu genießen und zu freuen sich", so wird die Menschheit ihrerseits in jedem Augenblick ihrer Laufbahn auch derer zu gedenken haben, von welchen ihr die Stätte bereitet worden ist, auf der sie steht. In einem viel volleren Sinne als je zuvor wird die vom Geiste der positiven Philosophie durchleuchtete Geschichte der Menschheit das einigende Bewußtsein unseres Geschlechts, das Band, welches die fernsten Enden seiner Entwicklung verknüpft, die Weltgeschichte zum Weltgericht.

„Homo homini Deus" hatte Feuerbach einst im Sinne von Hobbes zur Begründung und Erklärung der alten Religion gesagt; „Humanitas homini Deus" wird der Gedanke, in welchem sich der Inhalt der neuen Menschheitsreligion am kürzesten ausdrücken läßt. Religion ist Abhängigkeitsgefühl; die Religion kann nie verschwinden, weil der Mensch (es ist früher schon ausgesprochen worden) auch bei gesteigertster Entwicklung nie aufhören kann, sich abhängig zu fühlen, ja abhängig zu sein, nämlich von den gegebenen äußeren und inneren

Naturbedingungen. Aber der Gegenstand dieses Gefühls wechselt mit fortschreitender Einsicht. Die werdende Menschheit fühlt sich abhängig von übernatürlichen Wesen, welche Geschöpfe ihrer Einbildungskraft sind; die entwickelte setzt an Stelle dieser Illusionen Wirklichkeiten: die Gesetze der Natur und der sozialen Wechselwirkung. Je mehr die Entwicklung fortschreitet, um so ansehnlicher wird die Rolle der letzteren, um so bestimmender der Anteil, welcher der Menschheit selbst bei der Gestaltung ihres Schicksals zufällt. Die Vorsehung, die sittliche Weltordnung, thront nicht mehr außer der Natur, in den unfaßbaren Reichen des Jenseits, sie wohnt in Geist und Willen der Menschheit. Das Rätsel ihrer Beschlüsse beginnt sich zu lichten; sie sind bewußte Willensakte; sie haben nicht aufgehört den harten Stempel der Notwendigkeit zu tragen; hilflos steht der Einzelne dem ungeheuren Ganzen gegenüber, an welches er mit allen Fasern seines Daseins angeschlossen ist: aber diese Macht des Ganzen ist doch am Ende nichts als die Summe und Resultante aller Einzelwillen, von ihnen fortwährend Inhalt, Richtung, Ziel empfangend. „Solipsi": wir selbst sind alles, in Glück und Leid; ob uns sanft des Daseins Wellen dahintragen, ob wir an rauhen Felsenriffen zerschellen, wir selbst bereiten uns Sieg oder Untergang.[50]

3. Die neue Theokratie

Dies sind die Hauptzüge der Weltansicht, welche die letzte Grundlage der positivistischen Ethik sein soll, der nährende Boden, aus dem sie jene Kraft nachhaltiger Begeisterung gegewinnt, welche die religiöse und metaphysische Ethik durch die Berufung auf das Überweltliche zu gewinnen streben. Diese Weltansicht hat weder etwas Unklares noch etwas Phantastisches an sich: nach der Seite der Ethik hin gewendet sucht sie lediglich gewisse Punkte, die heute bereits auf dem Wege sind, allgemeine Überzeugungen zu werden, ins hellste Licht zu stellen und gewisse Gefühle, die der natürliche Lauf der Dinge zu erzeugen begonnen hat, idealisierend zu entwickeln. Sie mag diesem oder jenem als nicht alle legitimen Bedürfnisse des Geistes und Herzens befriedigend erscheinen:

ihre innere Abrundung und Geschlossenheit wird man nicht in Zweifel ziehen können.

Diese spekulativen Grundlinien der Menschheitsreligion sind aber nur ein Bruchstück dessen, was Comte in seinen späteren Schriften, dem „Système de politique positive", dem „Catéchisme" und der „Synthèse subjective" niedergelegt hat; nur das Fundament, auf welchem sich ein bis ins einzelne der Praxis und des Kultus durchgeführtes Religionssystem und eine vollständige Rekonstruktion der Gesellschaft, ein Idealstaat, aufbauen. Wie alle Versuche, der Zukunft in apriorischer Konstruktion und Normgebung die Gestalt ihres Werdens bis in die kleinsten Züge hinein vorzuschreiben, ist auch dieses politische System Comtes weniger Wissenschaft als Phantasiebild; ja stellenweise (wie z. B. in dem, was er über die Vereinfachung und Veredlung der künftigen Erzeugung der Menschen sagt) sogar geradezu phantastisch, obwohl nach Comtes Meinung streng aus wissenschaftlich beweisbaren Prinzipien deduziert. An Stelle der exakten positiven Methode tritt eine auf ganz willkürlichen Annahmen ruhende Konstruier- und Reglementierwut, welche Comte über die Grenzen der Deduktion auf soziologischem Gebiet völlig verblendet hat. Seine „positive Politik" gehört in eine Reihe mit den Staatsromanen, mit Platons Politeia, Campanellas Sonnenstaat, der Utopia des Thomas Morus, Fichtes Geschlossenem Handelsstaat, Cabets Voyage en Icarie. Über den Geist dieses Staatsideals hat Mill das beste Urteil gesprochen.[51] Er nennt es ein System des vollendetsten geistlichen und weltlichen Despotismus, das je einem menschlichen Gehirn entsproßte — mit Ausnahme vielleicht von dem des Ignatius von Loyola. Ein System, durch welches das Joch einer allgemeinen Meinung, gehandhabt durch eine organisierte Körperschaft von geistlichen Lehrern und Lenkern, allen Handlungen, ja soweit es menschenmöglich ist, sogar allen Gedanken des Individuums aufgedrückt wird, in Dingen sowohl, die bloß das Individuum selbst berühren, als in solchen, bei welchen es sich um die Interessen anderer handelt.

Die Erörterung von Einzelheiten gehört an diesen Ort, wo es sich lediglich um Prinzipienfragen handelt, um so weniger,

als zwischen den philosophischen Grundgedanken und der von Comte geplanten Gestaltung der Menschheitsreligion kein notwendiger Zusammenhang besteht und der nämliche Geist auch in anderen Formen seine Verkörperung zu finden vermag. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß in Comtes Vorschlägen die Nachwirkung der katholischen Erziehung Comtes ebenso unverkennbar sei wie die schon in seiner historischen Würdigung des Katholizismus hervorgetretene Vorliebe für diese Form des religiös-sozialen Lebens. „Le catholicisme moins le christianisme“, so hat ein Franzose die Humanitätsreligion Comtes genannt und dieser Ausdruck, völlig schief, wenn man auf den geistigen und philosophischen Gehalt sieht, ist unübertrefflich schlagend, wenn man das Detail der kultlichen und pädagogischen Einrichtungen der neuen Religion im Auge hat.

Die Positivisten selbst haben sich an diesem Punkte gespalten. Während die wissenschaftliche Gruppe (vertreten durch Littré und die „Philosophie Positive“) schon in Littrés Biographie Comtes ihr entschiedenes Unvermögen bekannt hat, dem Meister auf dieser Bahn zu folgen und zwar aus Gründen, die in der positiven Methode selbst liegen, hat eine andere Richtung (die man, je nachdem man sich auf den Standpunkt des früheren oder des späteren Comte stellt, entweder als Abtrünnige oder als Orthodoxe bezeichnen muß) mit der Humanitätsreligion in der Tat eine Kirchenbildung versucht, welche sowohl in Frankreich als namentlich auf Englands fruchtbarem Dissenterboden Anhänger gefunden hat.

Es ist zu bedauern, daß die Seltsamkeiten der Comteschen Religion, welche begreiflicherweise dem Altgläubigen als eine Karikatur des Heiligsten, dem Freigeiste als eine Kapuzinade erscheint, bis zur Stunde eine vorurteilslose Würdigung der sittlichen Schönheit und des idealen Wertes vieler der in ihr niedergelegten Ideen verhindert hat, während sie doch ebenso wie das Staats- und Gesellschaftsideal Comtes eine eingehende, natürlich mit kritischer Vorsicht gepaarte, Würdigung von seiten aller derer verdient, für welche die sittlich-soziale Reorganisation der heutigen Gesellschaft einen Gegenstand des Nachdenkens bildet.

---

3. Abschnitt

Der ethische Atheismus

1. Kampf gegen die Religion als ethisches Prinzip

Sucht man nach den geistigen Kräften, welche außerhalb des Positivismus bemüht sind, die festbegründete Herrschaft des halbtheologischen Spiritualismus zu brechen, so sieht man sich in erster Linie auf Proudhon [52] hingewiesen. Wenn die Untersuchung der ethischen Prinzipienfragen Proudhon mehr in der Nähe des Spiritualismus zeigte, mit dem er die abstrakten Grundbegriffe des Rechts und der Freiheit teilt, während er sie gleichzeitig aus der spiritualistischen Metaphysik loszuschälen sucht, so bringt dagegen die religiöse Frage Proudhon in den schärfsten Widerspruch mit Lieblingstendenzen der spiritualistischen Philosophie und umgekehrt in innige geistige Berührung mit Comte, dessen Gegensatz gegen die theologische Weltansicht wir bei ihm in verschärfter Fassung wiederfinden.

Denn wenn Comte, die Stärke des theologischen und metaphysischen Geistes in der Einsamkeit seiner Klause und seiner Gedankenwelt ohne Frage weit unterschätzend, in seinem siegessicheren Glauben an die kommende, positive Periode eine gewisse Naivität zeigt, so hat dagegen Proudhon, mitten im Leben stehend und von den konservativen Mächten unsanft genug geschüttelt, ein viel feineres Gefühl für das, was diese Mächte praktisch noch bedeuteten. So ist ihm im ganzen doch die objektive Ruhe fremd, mit welcher Comte auf die religiöse Entwicklungsstufe der Menschheit zurückblickt: die ganze Schrift „De la justice“ ist zum Teil ein fortgesetztes, leidenschaftliches Pamphlet gegen die Kirche, ganz erfüllt von der Heftigkeit des 18. Jahrhunderts, allerdings auch an vielen Stellen jenen unheimlichen Scharfblick für die Schwächen des Gegners verratend, welchen nur der Haß zeitigt. Einig mit Comte und dem Spiritualismus in der Anerkennung dessen, was die Religion in einer gewissen Periode der Entwicklung

für die menschliche Sittlichkeit bedeutet habe,[53] hat Proudhon mit aller Entschiedenheit gefühlt und ausgesprochen, daß durch die ganze Methode des Spiritualismus schließlich der geistigen Freiheit selbst Gefahr drohe[54] und daß man sich durch diese historische Bedeutung der Religion nicht hindern lassen dürfe zu erkennen, was sie uns heute sein könne. Lassen wir sie gelten als mythische Einkleidung der Weltgesetze, als Allegorie der Gerechtigkeit, als poetischen Ausdruck der Gesellschaft, aber halten wir fest, daß von dem Tage an, an dem sich die Philosophie von der Theologie, das Wissen vom Glauben, die Sittlichkeit von der Frömmigkeit zu unterscheiden beginnt, die Rolle der Religion zu Ende ist und sie innerhalb der Gesellschaft schädlich, ja geradezu entsittlichend wirkt.[55] Daß es die Klarheit des sittlichen Bewußtseins trüben und seine Maximen zu einem unfruchtbaren Stillstande verurteilen heiße, wenn man seine Normen aus einem höheren Willen ableitet, der sich faktisch in der Kirchenlehre verkörpert, daß es alle Kraft und Selbsttätigkeit des Willens lähmen heiße, wenn man der menschlichen Natur, statt sie mit dem Bewußtsein ihrer Größe und Stärke zu erfüllen, immer nur ihre Unfähigkeit zum Guten, ihre Verderbtheit, ihre Abhängigkeit von fremder Hilfe verkündet.

Larochefoucaulds zynische Menschenverachtung und die knechtische Selbstwegwerfung eines Thomas a Kempis stehen einander näher als man denkt. Für den Bestand der religiösen Doktrin sind die „Maximes“ ein wertvoller Bundesgenosse[56]: auch die religiöse Anschauung fälscht dasjenige, was den eigentlichen Lebensquell des Sittlichen bildet, das Gefühl der menschlichen Würde, ohne welche das Recht unmöglich wäre.[57] Der Spiritualismus hatte diesen Begriff zwar als einen grundlegenden für die Ethik behauptet; aber er hatte in demselben Maße, als er das religiöse Element zur Ergänzung und Unterstützung der Autonomie der Vernunft in seine Praxis aufnahm, sein eigenes Prinzip preisgegeben. Ist das Sittliche wirklich ein notwendiges Erzeugnis der menschlichen Vernunft, so muß es als solches auch allgemein verstanden und begründet werden können: dann kann keine Rede davon sein, daß für das Volk die Religion gut genug,

ja Bedürfnis sei, während die Vernunft ein Vorrecht der höheren Klassen bleibt. Nicht das Volk ist es, welches nach Religion verlangt: die Regierenden sind es, welche die Religion fürs Volk brauchen, damit es lerne zufrieden sein und sich mit seinem Lose im Hinblick aufs Jenseits zu bescheiden; und die Philosophie, setzt Proudhon mit einem bitteren Ausfall gegen den offiziellen Spiritualismus hinzu, gibt sich zu der traurigen Rolle her, im Dienste der öffentlichen Gewalt die Lehren des Priesters auch noch mit der Autorität der Wissenschaft zu bekleiden.[58] Dies ist Proudhons Antwort auf die Frage, welche auch die gegenwärtige Darstellung zu beantworten suchen mußte: woher die praktische Unfähigkeit der spiritualistischen Ethik. Diese Unfähigkeit ist gleichbedeutend mit ihrer inneren Halbheit und Unwahrheit; ihrer scheinbaren Autonomie und Ablösung vom religiösen Dogma und ihrem beständigen heimlichen Hinschielen auf Glauben und Kirche.[59]

2. Unmöglichkeit der Theodizee. Gott als praktisches Ideal

Trotz dieser Abweichungen aber stehen Proudhon und Comte einander so nahe, daß man immer wieder von einem auf den anderen zurückgewiesen wird, wie man umgekehrt von beiden immer wieder auf Mill hingeleitet wird. Die Schrift „De la justice" steht bezüglich des Gottesbegriffes auf dem Standpunkt des kritischen Positivismus, auf dem Standpunkte, welchen ziemlich um dieselbe Zeit Herbert Spencers „First Principles" zum erstenmal in England vertraten. Unerkennbarkeit des Absoluten und darum notwendige Abtrennung der ethischen Prinzipienlehre vom Gottesbegriff; aber Protest gegen den dogmatischen Atheismus.[60] Aber diese Anschauung ist offenbar nur ein allmählich abgeklärter Niederschlag heißer innerer Kämpfe, in welchen Proudhon die nämlichen Zweifel in sich durchgerungen haben muß, denen Mill in seinen nachgelassenen Abhandlungen über Religion Ausdruck gegeben hat. Inmitten der rein wirtschaftlichen Auseinandersetzungen des Système des contradictions économiques (1846) erscheint plötzlich das Problem der Vorsehung und der Theodizee auf dem

Schauplatze[61]: ein deutlicher Beweis, daß Proudhon alle diese ökonomischen Fragen mit seinem Herzblute schrieb und sie durchaus im Zusammenhang der ganzen Weltansicht aufgefaßt wissen wollte.

Es wird immer interessant bleiben, Mills Abhandlungen und dieses Kapitel Proudhons nebeneinander zu halten; wie sie sich gegenseitig ergänzen, stellen sie den denkbar schärfsten Protest gegen die Möglichkeit einer Theodizee dar, den Beginn einer völlig neuen Anschauung von Natur und Gott in ihrem Verhältnisse zueinander und zum sittlichen Ideal. Mag Mill vorzugsweise von den Erscheinungen der allgemeinen Natur ausgehen, Proudhon überwiegend von den Tatsachen des menschlichen und gesellschaftlichen Lebens, die Grundanschauung ist die nämliche: das tiefe Gefühl des Gegensatzes zwischen dem Weltlaufe im weitesten Sinne und der Gottheit, welche zugleich als höchstes sittliches Ideal und als Urheber jenes Weltlaufes hingestellt wird. Bei Proudhon noch schneidender als bei Mill, weil mit mächtigerem Pathos, welches an die Zornausbrüche der englischen revolutionären Dichtung erinnert. Der Tyrann des Prometheus[62] wird zum typischen Bilde einer Gottheit, wie sie die landläufige religiöse Auffassung, unbekümmert um die schneidendsten Widersprüche, ausmalt: ein Wesen im Besitze unbeschränkter Macht und Einsicht, das eine Welt ins Leben ruft, in der nicht nur das Übel, sondern Wahn und Verbrechen unvermeidlich und eine Menschheit, die durch ihre Natur dem Irrtum, der Beschränktheit, dem Bösen verfallen ist. Eine Macht, die dem verzweiflungsvollen Ringen der Kreatur zusieht und die, mitschuldig, ja alleinschuldig an all dem Furchtbaren, das der Weltlauf zeitigt, zur Qual den Spott fügend, der Menschheit zurufen soll: Sei heilig, wie ich es bin.[63] Gegen eine solche Karikatur des Heiligsten folgt gerade aus der innersten Tiefe logischen und ethischen Bewußtseins heraus jene vielberufene Verwünschung: Gott ist das Böse, Lüge und Heuchelei, Tyrannei und Elend und wenn es eine Hölle gäbe, so verdiente er sie zuerst und allein![64]

Die völlige Umkehrung der Anschauung, mit welcher einst Origenes und Augustinus die Zweifel der erwachenden christlichen Spekulation zu beschwichtigen unternahmen, welche

Leibniz und die gläubige Aufklärungstheologie mit neuen Mitteln verteidigten und der französische Spiritualismus wiederum in sein Kredo aufgenommen hatte. Man wird ohne Mühe beide aus ihren psychologischen Voraussetzungen verstehen können. Wo das Bewußtsein der menschlichen Selbständigkeit, der Glaube an die menschliche Vernunft- und Willenskraft, geschwunden oder noch unzulänglich entwickelt ist, da klammert man sich an ein Ideal, dem seine Stellung und Funktion innerhalb der Welt objektive Realität und dadurch Macht über das menschliche Gemüt, Zwingkraft gegen den widerspenstigen Willen, verleihen soll. Der Widerspruch zwischen Ideal und Realität, zwischen Gott und Welt, ist natürlich nicht zu beseitigen; aber er wird dem religiösen Bedürfnis zuliebe künstlich verdeckt, nach Kräften wegerklärt. Der praktische Wert, welchen der Begriff Gottes als Schöpfers und Regierers der Welt besitzt, erscheint hier so groß, daß er alle logischen Bedenklichkeiten überwindet. Sobald aber das logische Gewissen hinreichend geschärft oder das Gefühl der vernünftigen Autonomie hinreichend gekräftigt ist, zerreißt jener künstlich gewobene Schleier der Theodizee, hinter welchem die Menschheit ihr Heiligstes gesucht: statt der milden väterlichen Züge des Götterbildes erblickt sie das grause Medusenantlitz der Natur und wendet sich schaudernd ab. Sie erkennt den Traum, der das für den Grund aller Wirklichkeit gehalten hatte, was in Wahrheit das Ziel der Menschheit ist. Die menschliche Vernunft, vor dem alten Gottesbegriff zum Schweigen verdammt, erhebt sich zum Gefühl ihres Rechts und ihrer Würde: sie fühlt, daß es für sie das Beste erst zu entdecken, erst zu schaffen gilt; daß die steigende Einsicht zunehmende Reinigung, zunehmende Idealisierung der Menschheit bedeutet; daß der Mensch bestimmt ist, göttergleich, d. h. Herr der Natur, zu werden.[65] Die Blasphemien dieser Anschauung gegen den Gott, dessen Sein man behauptete, werden zu Hymnen auf den Gott, der da geschaffen wird in sittlicher Arbeit der Menschheit. Der Gott, den die neue Wissenschaft, die neue Ethik, allein gebrauchen können, ist ein ganz anderer als der Gott der Theologie. Er drückt nicht eine kosmische und ethische Realität, sondern das sittliche oder Kulturideal der

Menschheit aus; seine Unendlichkeit oder Absolutheit ist nichts Wirkliches, sondern ein Mögliches; sein Sein ein Werden.[66]

Soll man darum die sich entwickelnde, idealen Gehalt in sich darstellende, die Natur ethischen Mächten unterwerfende Menschheit selbst „Gott" nennen? Ausdrücklich und wiederholt protestiert Proudhon[67] gegen solche Rückverwandlung des Anthropologismus in Theismus, der notwendig denselben Konflikt zwischen Erkennen und Wirklichkeit erzeugen müßte wie die alte Gottesvorstellung. Im Gottesbegriffe liegen unvermeidlich die Merkmale des Unendlichen, Vollkommenen, Unwandelbaren, Absoluten; in dem Begriffe der Menschheit ebenso unvermeidlich die des Veränderlichen, Fortschreitenden, Vervollkommnungsfähigen und Relativen. Eine Ausgleichung zwischen beiden ist unmöglich; je schärfer und reiner jeder gedacht wird, desto größer wird der Abstand zwischen ihnen. Es heißt darum nur Verwirrung stiften, wenn man den neugewonnenen Begriff der autonomen Menschheit wieder mit dem Gottesbegriffe verquicken will. Dies führt die Soziologie zum Kommunismus und die Philosophie zum Mystizismus, d. h. zum kaum verlassenen Status quo zurück. Wer der Menschheit wahrhaft wohltun, wer allem religiösen Fanatismus endgültig die Wege weisen will, der muß ihr klar machen, daß eine Gottheit, wenn sie existiert, ihrer Natur und ihrem Wesen nach die schärfste Antithese, der Feind der Menschheit ist.[68]

Weniger paradox ausgedrückt: die Gottesidee, in ihrem notwendigen Gegensatze gegen die Begriffe Bewegung, Entwicklung, Fortschritt, stellt keine mögliche Wirklichkeit dar. Die Menschheit, als ein der Vervollkommnung fähiges, aber niemals vollkommenes Wesen, bleibt stets notwendig hinter ihrer eigenen Idee zurück und ist darum kein möglicher Gegenstand der Anbetung und Verehrung. Nicht Kultus, sondern Kultur heißt das Wort, welches die Pforten der Zukunft sprengt: nicht verehren sollen wir die Menschheit, sondern bilden und entwickeln.

Drittes Buch

England

XII. Kapitel

Allgemeine Charakteristik der englischen Philosophie im 19. Jahrhundert

1. Konservativer Zug Englands im 19. Jahrhundert

Die philosophische Bewegung Englands im 19. Jahrhundert[1] trägt einen völlig anderen Charakter als die deutsche und die französische. Während sich in Deutschland wie in Frankreich die neue Zeit kenntlich als eine durchgreifende Veränderung der wissenschaftlichen Denkweise von den vorangegangenen abhebt und in beiden Ländern dieser geistigen Wandlung große Umgestaltungen des äußeren staatlichen Lebens zur Seite gehen, ist es unmöglich, die beiden Jahrhunderte im Leben Englands durch so bestimmte Grenzlinien zu scheiden. Während auf dem Kontinent eine alte Staatenwelt unter schmerzlichen Zuckungen in Trümmer sank und in wilden Völkerkämpfen langsam eine neue Ordnung der Dinge aus dem Chaos emporstieg, war England, unangreifbar in seiner insularen Abgeschlossenheit nicht bloß für Armeen und Flotten, sondern selbst für Ideen, von allem Wechsel der Zeiten unberührt das alte geblieben. Ja man darf sagen, je gewaltigeren Schrittes die übrige Welt vorwärts zu drängen schien, umso starrer war die Ängstlichkeit, mit welcher das konservative Regiment Englands an dem Bestehenden festzuhalten suchte. Der Ausbruch der französischen Revolution drängte wie mit einem Schlage alles in den Hintergrund, was etwa an reformatorischen Gedanken in den leitenden Klassen Englands

lebendig gewesen war. Seit Burkes leidenschaftlicher Anklage[2] schien Reform soviel wie gleichbedeutend mit Revolution; und was diese Besorgnisse noch übrig gelassen hatten, das verschwand in der Anspannung aller nationalen Kräfte gegen den französischen Todfeind. In den unteren und mittleren Klassen Englands aber drängte eben damals die volkstümlich-religiöse Bewegung des Wesleyanismus ihrem Höhepunkte zu und lenkte Kraft und Begeisterung gerade derjenigen Volksschichten, welche sonst für die Ideen einer sozialpolitischen Umwälzung am empfänglichsten gewesen wären, in eine jenen französischen Bestrebungen völlig entgegengesetzte Richtung. Erst vier Dezennien nach dem Ausbruch der französischen Revolution gewinnt der reformatorische Gedanke eine solche Verbreitung unter den Massen und damit eine so unwiderstehlich drängende Kraft, daß es ihm gelingt, den zähen Widerstand der konservativen Klassen zu überwinden und jene Periode innerer Umgestaltungen einzuleiten, welche den englischen Staat eigentlich erst aus dem Mittelalter herausgehoben hat.

Indessen war das britische Inselreich, obwohl überall noch mit den Überresten des Mittelalters belastet, doch dem Kontinent um ein volles Jahrhundert in der Entwicklung voraus: es konnte nun den Anstrengungen der übrigen Völker, das Versäumte einzuholen, mit Ruhe zusehen. Zu einer Zeit, wo im übrigen Europa das absolutistische System seinem Höhepunkte zustrebte, hatte man in England wenigstens gewisse Grundlagen der bürgerlichen Freiheit und eines Verfassungsstaates den Stuarts abgerungen und unerschütterlich hingestellt. Wir haben freilich aufgehört, die englischen Zustände vom Beginn der konstitutionellen Ära nach der Revolution von 1688 bis zu der großen Reformperiode des 19. Jahrhunderts mit den Augen einer so naiven Bewunderung anzusehen, wie sie seit Montesquieu der kontinentale Liberalismus an das klassische Land konstitutionellen Daseins zu verschwenden pflegte. Wir haben heute von den Engländern selbst zu verstehen gelernt,[3] daß die gepriesene Volksvertretung nichts als eine heuchlerische Komödie und die Regierung des Landes einfach aus den Händen der Krone in die der Aristokratie und der Gentry über-

gegangen war; daß das englische Recht, ein unglaublich verschnörkeltes Produkt alter feudaler Barbarei und neuer gelehrter Spitzfindigkeit, im riesigsten Maßstabe den Interessen der herrschenden Klassen und Personen diente und daß der Druck, den dieses System auf einzelne Klassen der englischen Bevölkerung legte, vielleicht ebenso schlimm war wie manche der verschrieensten Mißbräuche des feudalen Absolutismus auf dem Kontinent. Aber wie schwer auch immer die Last einer ausgelebten und innerlich hohl gewordenen Vergangenheit unter der Regierung der letzten George empfunden werden mochte, so traten die politischen und sozialen Ideen des 18. Jahrhunderts, die in Frankreich als mächtige Explosivstoffe wirkten, in England doch aus dem Rahmen akademischer Erörterungen nicht heraus, ja sie gingen mit den Mächten der Vergangenheit sogar vielfache Kompromisse ein.[4]

Man wird kaum fehlgehen, wenn man diese Zurückhaltung Englands auf Rechnung der großen Fortschritte setzt, welche die Nation mit und seit der Revolution von 1688 in politischer und volkswirtschaftlicher Beziehung gemacht hatte und die, wie unvollkommen sie uns heute erscheinen mögen, England doch den Kontinentalstaaten gegenüber in eine Art Ausnahmestellung gebracht hatten.

Die literarische Entwicklung bietet ein völlig verwandtes Bild und namentlich im Verhältnis zu Deutschland tritt die frühzeitig gewonnene Überlegenheit Englands in helles Licht. Deutschland unternimmt erst um die Mitte des 18. Jahrhunderts die Lösung der Aufgabe, sich auf der Grundlage des Humanismus eine nationale Literatur auf künstlerischem und wissenschaftlichem Gebiete zu schaffen, die mit aller Volkstümlichkeit zugleich den inhaltlichen Reichtum und die formale Vollendung der edelsten klassischen Bildung verbindet. Diese Aufgabe aber war in England wie in Frankreich bereits im 17. und 18. Jahrhundert gelöst worden. So befindet sich Deutschland um die Wende des Jahrhunderts auf wissenschaftlichem wie auf künstlerischem Gebiete in einer Periode höchster Schöpferkraft, England in einer Zeit ruhigen Auslebens, in welche eigentlich erst durch das Studium der neugewonnenen deutschen Geisteskultur wieder bewegende Elemente kommen.

Nehmen wir an, es ginge durch einen verheerenden Zufall alles verloren, was in England nach dem Jahre 1770 auf humanistischem und philosophischem Gebiete geschaffen worden ist, so würde das englische Volk zwar um vieles Schöne und Wertvolle ärmer sein, aber doch nicht nur im Besitze einer Kultur, sondern aller wesentlichen Elemente seiner Kultur verbleiben; setzen wir den gleichen Fall in bezug auf Deutschland, so wären wir einfach Bettler, kümmerlich an fremder Weisheit und fremder Kunst zehrend.

2. Enger Zusammenhang mit dem 18. Jahrhundert

Wenige Zeitangaben genügen, um diesen Mangel einer bestimmten Gliederung in der neueren englischen Geistesentwicklung, die mit den bedeutsamen Abschnitten der französischen Revolution und dem Emporkommen des deutschen Idealismus zusammenfiele, in noch helleres Licht zu setzen.

Im Jahre 1785 war Paleys „Moral and Political Philosophy" erschienen, ein Werk, welches trotz der seltsamen, ja geradezu widerlichen theologischen Verbrämung seines Grundgedankens doch in mancher Hinsicht als eine Zusammenfassung des älteren englischen Utilitarismus gelten kann.[5] Seine Wirksamkeit als vielbenutztes Textbuch, namentlich an der Universität Cambridge, reicht aber weit über das 18. Jahrhundert hinaus; ebenso die literarische Tätigkeit Paleys, welcher noch 1802 sein letztes Werk „Natural Theology" veröffentlichte. Schon 1776 aber war Bentham mit seiner ersten bedeutenderen Schrift „A Fragment on Government" hervorgetreten und bereits 1781 war das systematische Hauptwerk seiner früheren Periode „On the Principles of Morals and Legislation" gedruckt, wenn dasselbe auch erst im Jahre 1789 vor die Öffentlichkeit kam. Für die geistige Nähe, in der Paleys und Benthams Ideen zueinander stehen, ist bezeichnend, daß Benthams Freunde, denen das letztere Werk natürlich schon vor der Veröffentlichung bekannt geworden war, in Aufregung gerieten, an ein Plagiat zu denken begannen und gegen Bentham selbst die Befürchtung aussprachen, er werde sich durch die kommende Veröffentlichung seiner eigenen wohl-

erworbenen Ideen dem Vorwurfe literarischer Unredlichkeit aussetzen. Aber dieser geistige Zusammenhang läßt sich noch nach anderer Richtung hin verfolgen. Im Jahre 1768 hatte Priestley seinen „Essay on Government" veröffentlicht und in dieser Schrift ausdrücklich und nicht bloß nebenher „die größtmögliche Wohlfahrt der größten Menge" als den eigentlichen und allein vernünftigen Endzweck jeder Regierung bezeichnet. Gerade das zufällige Bekanntwerden Benthams mit dieser Schrift aber ist es gewesen, was die in ihm schlummernden Ideen zur vollen Reife brachte.

Freilich könnte kein Mißgriff größer sein, als wenn man Benthams Bedeutung durch den Hinweis auf diese Abhängigkeit seiner allgemeinen Ideen von dem Geiste seiner unmittelbaren Vorgänger und Zeitgenossen zu verkleinern schiene. Gleichwohl aber wird eine Betrachtung wie die gegenwärtige auch über die unbestreitbare Originalität Benthams hinweg auf den Zusammenhang in der englischen Entwicklung hinweisen dürfen. Denn diese Originalität selbst gehört einem Gebiete an, welches hier keinen Gegenstand der Erörterung bildet, nämlich der Wissenschaft und Technik positiver Gesetzgebung; diese selbst aber haben sich lange Zeit gegen die reformatorischen Ideen Benthams völlig ablehnend verhalten und erst sehr allmählich sind dieselben im Laufe dieses Jahrhunderts durch Benthams Schüler und Freunde zum Programm einer politischen Partei, der englischen Radikalen, geworden und haben begonnen, Einfluß auf die Neugestaltung der englischen Zustände zu üben. Gehört so das meiste, was man von der Wirkung Benthams sagen kann, einer verhältnismäßig nahen Vergangenheit an, ja ist es zum Teil in unmittelbaren Wünschen und Forderungen der Gegenwart sich aussprechend, so trägt anderseits der Charakter Benthams selbst in vielen seiner wichtigsten Merkmale die unverkennbaren Züge des 18. Jahrhunderts. Die völlige Abwesenheit alles historischen Sinnes; die Nüchternheit in der Auffassung des menschlichen Lebens und Wesens; der Mangel an Verständnis für das tiefere Gemütsleben und den Reichtum seiner Geheimnisse bei warmer, aber durchaus praktischer Begeisterung für Menschenwohl und Völkerglück: alle diese Eigentümlichkeiten, die auch

von seinen wärmsten Bewunderern nicht geleugnet werden, gebieten es geradezu, Bentham in die nächste Nähe der Aufklärung und des Rationalismus des 18. Jahrhunderts zu stellen.

Derselbe enge Zusammenhang besteht auch auf dem Gebiete der Psychologie. Hartleys großes Werk über den Menschen erschien zuerst 1749 und erlebte in der folgenden zweiten Hälfte des Jahrhunderts wiederholte Auflagen; Priestleys psychologische Arbeiten, sämtlich im Laufe der siebziger Jahre erschienen, knüpfen unmittelbar an Hartley an und James Mills „Analysis of the phenomena of human mind“ nimmt im Jahre 1829 das Werk der Assoziationspsychologie ziemlich genau da auf, wo die genannten Vorgänger, namentlich Hartley, es gelassen hatten, dessen „Observations on man“ Mill für ein Meisterwerk der Philosophie des Geistes erklärte. Für beides, das unmittelbare Anknüpfen der psychologischen Arbeiten von James Mill an Hartley und die enge Verwandtschaft dieses eigenartigen Mannes mit dem 18. Jahrhundert, dürfen wir die Autorität seines Sohnes, John Stuart Mill, in Anspruch nehmen. Nennt doch dieser den Vater geradezu den Letzten des 18. Jahrhunderts, dessen Gedankenton und Sinnesart, obschon mit Änderungen und Verbesserungen, er in das neunzehnte hineingetragen habe.[6]

Noch auffallender vielleicht ist die Kontinuität in der Entwicklung der schottischen Philosophie. Eine stetige Linie ununterbrochener Tradition führt uns von Hutcheson, dem Wiederbegründer spekulativer Studien in Schottland, bis zu Sir William Hamilton, den wir als den Höhepunkt dieser Schule in unserem Jahrhundert betrachten dürfen. Der Nachfolger Hutchesons auf dem Lehrstuhl für Moralphilosophie an der Universität Glasgow war Adam Smith, welchen im Jahre 1763 Thomas Reid ersetzte. An seinen Namen knüpfen sich die Anfänge jener Reaktion gegen den Locke-Humeschen Sensualismus, welche der späteren schottischen Schule ihre charakteristische Stellung gegeben hat. Mit ihm in der engsten geistigen Verbindung steht Dugald Stewart, der Vollender des von jenem skizzierten Werkes; seit 1785 der Nachfolger Fergusons auf dem Lehrstuhl der Moralphilosophie in Edinburgh und zwischen 1792 und 1828 seine Hauptwerke ver-

öffentlichend. Über die Scheide zweier Jahrhunderte hinweg stellt sich in ihm die Einheit des Gedankens in der schottischen Philosophie dar, welche schon bei Hutcheson gegen den Lockeschen Sensualismus einen Widerhalt an Shaftesburys Intellektualismus suchte und sich in Stewarts umfassender historischer Gelehrsamkeit mit dem besten Rüstzeug aller Zeiten gegen den alten Feind zu wappnen beginnt. Völlig auf dem hier geschaffenen Boden, wenn auch teilweise neue Bahnen suchend, stehen die Vertreter der schottischen Philosophie im 19. Jahrhundert: der noch vor Stewart (im Jahre 1820) verstorbene Schüler desselben, Thomas Brown; James Mackintosh[7] und William Hamilton; von welchen allerdings nur die beiden ersteren für die ethische Frage in Betracht kommen können.

Gleichviel also, ob wir uns auf englischem oder auf schottischem Boden halten, ob wir die Vertreter des ethischen Nominalismus und der Utilitätsmoral oder die Anhänger der intuitiven Schule ins Auge fassen: wir treffen nirgends auf eine scharfe Grenze, auf völlig neue Fragestellungen, auf durchgreifende Veränderungen des geistigen Gehalts. Eine solche herbeizuführen, ist auch dem um die Wende des Jahrhunderts noch einmal in England auftauchenden Platonismus, vertreten durch Thomas Taylor, nicht gelungen. Ganz unabhängig von jedem fremden Einflusse, aus reiner persönlicher Begeisterung erwachsen, trägt diese zweite Restauration platonischen Geistes in England noch mehr als der Platonismus eines Cudworth im 17. Jahrhundert die Spuren weltentfremdeter Gelehrsamkeit und rein antiquarischer Interessen.

3. Die historisch-romantische Schule in England

Einen fühlbaren Einschnitt in der englischen Geistesentwicklung machen nur diejenigen Denker, welche die Ergebnisse der in Deutschland vollzogenen geistigen Umwandlung in sich aufgenommen haben und den Versuch machen, diesen neuen Gehalt auf englischen Boden zu verpflanzen, wie Coleridge und Carlyle. Daß namentlich die Tätigkeit des ersteren einen Wendepunkt bezeichne, den Anfang einer Re-

aktion des Spiritualismus und spekulativer Tendenzen gegen den bis dahin vorherrschenden Sensualismus; daß außer Bentham niemand so mächtig wie er auf die geistige Richtung und die Meinungen aller derjenigen eingewirkt habe, welche in philosophischem Nachdenken einen Halt für die Praxis suchen, wird von englischer Seite wiederholt und nachdrücklich versichert.[8] Bentham und Coleridge, in dem so scharf ausgeprägten Gegensatze ihrer geistigen Eigenart, gelten als die beiden Ecksteine des englischen Denkens im 19. Jahrhundert, so daß John Stuart Mill einmal sagen kann, jeder Engländer von heute sei entweder Benthamite oder Coleridgianer, d. h. vertrete eine Lebensansicht, die sich auf die Prinzipien des einen oder des anderen zurückführen und mittels ihrer Prinzipien erweisen lasse.

Aber auch da bleibt der Grundzug der modernen englischen Geistesentwicklung ungeändert. Wenn die sensualistische Schule in einem unverkennbaren Zusammenhang mit den prinzipiellen Anschauungen des 18. Jahrhunderts steht, die intuitive Philosophie Schottlands durchaus als Fortführung und Weiterbildung älterer Traditionen betrachtet werden muß, so stellt auch die historisierende Richtung von Coleridge und Carlyle nur in beschränktem Sinne einen wirklich neuen Anfang dar. Nur für England kann sie als solcher gelten: innerhalb der gesamten europäischen Bildungsgeschichte aber keineswegs. Im Zeitalter der Aufklärung war es England gewesen, das den übrigen Völkern die Leuchte vorantrug; hier wagte sich zuerst Kritik und freie Forschung an Recht und Staat, Religion und Kirche heran, Autorität und bloße Gelehrsamkeit verdrängend; hier war die Heimat jener Ideen, welche seit der Entdeckung Englands durch Voltaire und Montesquieu von den Franzosen in gangbares Kleingeld umgeprägt wurden und in dieser Form dann Europa zu überfluten begannen. Versucht man aber dem Werden jener geistigen Mächte nachzugehen, durch welche die Engigkeit und Einseitigkeit des 18. Jahrhunderts und seiner Aufklärung überwunden, an Stelle des bloßen Beurteilens das Begreifen gesetzt wurde und neben dem kritischen Verstande zugleich die schöpferisch nachgestaltende Phantasie in ihre Rechte ein-

trat, so wird man sich immer wieder auf Deutschland hingewiesen finden. Dort liegen dicht neben der Aufklärung die Keime des Neuen; dort erzeugt dieselbe geistige Bewegung, welche das deutsche Volk überhaupt wieder in den Zusammenhang der geistigen Kultur Europas einführt, zugleich die Mächte, welche diese Kultur in ihrem innersten Wesen umgestalten oder wenigstens auf eine völlig neue Stufe der Entwicklung heben sollten.

Darum können, mit dem höchsten Maßstabe gemessen, weder Coleridge noch Carlyle als eigentlich schöpferische Naturen angesehen werden: ihr Verdienst liegt in der Feinfühligkeit und Anpassungsfähigkeit, mit welcher sie das Kredo der neuen Zeit, das vom Rhein herüberdrang, aufzunehmen wußten und in der Summe von Arbeit, durch welche sie diese fremde Welt den geistigen Gewohnheiten ihres Landes und Volkes gerecht zu machen suchten. Dies wird zunächst bei demjenigen dieser beiden Männer, welcher philosophischen Bestrebungen unstreitig am nächsten steht, bei Coleridge, durch die tiefer eindringende Analyse seiner Schriften durchaus bestätigt. Je schärfer die heutige Forschung den in diesen enthaltenen Gedankenschatz an der Hand einer genauen Kenntnis von Coleridges Entwicklungsgang auf seine Herkunft geprüft hat, umso deutlicher ist die Tatsache zum Vorschein gekommen, daß fast alle entscheidenden Anregungen, welche auf diese eigenartige Persönlichkeit eingewirkt haben, von Deutschland ausgegangen sind, ja daß sogar der größte Teil der von ihm in die englische Literatur neu eingeführten Ideen deutlich das ursprüngliche Gepräge erkennen läßt.[9]

Die heute mit voller Klarheit bis ins einzelne hinein zu überschauende Geistesgeschichte dieses Mannes gestattet uns einen tiefen, merkwürdigen Einblick in die Art und Weise, wie in der englischen Literatur neben dem Radikalismus des 18. Jahrhunderts eine ganz neue Stimmung heranwuchs, die wir nicht anders als romantisch, historisierend, bezeichnen können: Abkehr von den Franzosen und den Ideen der Revolution, Wiedererwachen religiöser Bedürfnisse oder Erfüllung der vorhandenen Formen mit einem neuen Geiste, Ersetzung des verstandesmäßigen Utilitarismus durch mystische Gefühls-

schwärmerei, Neubelebung der in England fast völlig verschollenen platonisierenden Tendenzen und zwar nicht bloß in der Form antiquarischer Gelehrsamkeit wie bei Taylor, sondern als lebendige Weltanschauung; endlich eifriges Studium und ausgedehnte Reproduktion der kantischen und nachkantischen Philosophie in Deutschland. Coleridge war das Sprachrohr, durch welches diese ihre Stimme zuerst in der fremden englischen Welt ertönen ließ und gerade die innere Unsicherheit und unbegrenzte Empfänglichkeit dieses Mannes, die er in noch viel höherem Grade besaß als Schelling, haben ihn zu dieser Vermittlerrolle vorzugsweise befähigt.

Der andere große Leiter des deutschen Gedankeneinflusses auf England in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist Carlyle.[10]

Auf Carlyle hat von allen deutschen Philosophen vorzugsweise Fichte gewirkt und namentlich die Spuren von dessen Geschichtsphilosophie sind bei ihm unverkennbar. Die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" gaben gewisse Richtlinien für die Art und Weise, wie Carlyle das Verhältnis der eigenen Zeit zur Vergangenheit konstruierte und sich einen möglichen Ausweg aus den Wirrnissen der Gegenwart vorstellte. Zu eigentlich systematischen Arbeiten ist es bei ihm nicht gekommen. Der „Sartor resartus", in welchem seine philosophischen Anschauungen vorzugsweise niedergelegt sind, entbehrt jedes strengeren Zusammenhangs. Die Beschäftigung mit der Philosophie gibt nur die Leitgedanken für seine großen historischen Darstellungen, namentlich die Geschichte der französischen Revolution und seine sozialpolitischen Arbeiten. Manche harte Widersprüche sind aus diesem Grunde bei ihm unausgeglichen stehen geblieben; aber einen Punkt hält er in allen Phasen seines entwicklungsreichen Lebens unverrückbar fest: die Überzeugung von der ethischen Bedeutsamkeit des Daseins; die Überzeugung, daß das Streben nach Gerechtigkeit den eigentlichen und tiefsten Inhalt alles menschlichen Wollens, ja aller Geschichte ausmache. Über die Konsequenzen, welche sich für Carlyle aus dieser zentralen Stellung des sittlichen Willens für die Behandlung der gesellschaftlichen Probleme ergaben, namentlich für seine Stellung

zum ökonomischen Liberalismus und die außerordentliche Bedeutung, welche er dadurch für die sozialethische Erziehung des englischen Volkes gewonnen hat, wird später noch zu sprechen sein.

Die systematische Ausgestaltung der von Coleridge und Carlyle gegebenen Anregungen gehört der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an. Allerdings lassen sich gewisse Züge des platonisierenden Rationalismus Coleridges unter den Theologen der Universität Cambridge verfolgen: und die Schriften eines Mannes wie Whewell, welcher an dieser Universität wirkte, werden von manchen englischen Stimmen, z. B. von keinem Geringeren als J. Stuart Mill, geradezu als eine Germanisierung der englischen Philosophie aufgefaßt.[11] Gewiß ist von Whewell eine Neubelebung des philosophischen Interesses und eine Hinlenkung auf die schwierigeren Fragen der Spekulation ausgegangen.[12] Aber was Whewell tatsächlich geleistet hat, kann durchaus nicht als Versuch einer wirklichen Systembildung auf idealistischer Basis betrachtet werden. Auch nicht auf ethischem Gebiet, auf welchem er sich nicht nur mit Vorlesungen über die Geschichte der englischen Moralphilosophie, sondern auch mit einer Darstellung der sittlichen Elementarlehre (Elements of Morality) betätigt hat.[13] Jene Vorlesungen sind seinem anderen großen Geschichtswerke, der „Geschichte der induktiven Wissenschaften“ nicht entfernt ebenbürtig und auch mit Mackintoshs „Dissertation on the progress of ethical philosophy“ (siehe S. 408 ff.) nicht entfernt zu vergleichen. Die „Elements of Morality“ aber wollen nichts weiter, als aus allgemein anerkannten und durch sich selbst evidenten Grundsätzen ein System praktischen Verhaltens ableiten, ohne sich um die tieferliegenden Fragen des Ursprungs dieser Grundsätze und der Quellen ihrer Gewißheit zu kümmern. Also im Grunde nur eine neuer Formeln sich bedienende Spielart der Common-Sense-Philosophie, welche nun zu schildern sein wird.

XIII. Kapitel

Die intuitive Schule

1. Abschnitt

Die schottische Common-Sense-Philosophie

Stewart

1. Geschichtliche Stellung der jüngeren schottischen Philosophie

Die einleitenden Bemerkungen dieses Buches haben die neuere schottische Schule vornehmlich in ihrem geistigen Zusammenhang mit der Philosophie des 18. Jahrhunderts aufzufassen unternommen, in welches ihre Anfänge, auch rein chronologisch gesprochen, gehören. Der Beginn von Reids schriftstellerischer Tätigkeit, das „Inquiry into the human mind on the principles of common sense“, fällt in das Jahr 1763, fünfzehn Jahre nach Humes „Inquiry concerning human understanding“, gegen welches die Untersuchung Reids gerichtet ist und dessen Widerlegung ihr Leben und Atem gibt, ganz ebenso wie Cudworth und Clarke der Kampf gegen Hobbes und Locke. Nicht mit Unrecht hat man von einer gewissen Erschöpfung gesprochen,[1] welche in der schottischen Philosophie am Schlusse des vorigen Jahrhunderts eingetreten sei und in diesen späteren Arbeiten nur noch schwache Nachklänge der früheren erkennen lasse. Aber die Einwirkungen, welche diese schottische Philosophie unzweifelhaft auf England wie auf Frankreich gehabt hat, das Ansehen, welches ihre Doktrin auf

mehreren Universitäten des britischen Reiches errang, die persönliche Geltung ihrer Vertreter als Lehrer wie als Schriftsteller, würden es als eine Lücke der gegenwärtigen Darstellung erscheinen lassen, wenn nicht der Versuch gemacht würde, wenigstens die allgemeine Stellung dieser Schule zu den großen Kontroversen der Zeit zu kennzeichnen.[2]

Von jener Einwirkung der späteren Schotten auf Frankreich und den französischen Spiritualismus, insbesondere durch die Vermittlung von Royer-Collard und Jouffroy, ist häufig gehandelt worden:[3] merkwürdiger noch als diese Tatsache selbst erscheint mir die auffallende Analogie der Entwicklung und Gruppierung, welche die beiden Schulen aufzuweisen haben. In Frankreich bedeutet der Kampf gegen Condillac und Helvetius eben dasselbe, wie in Schottland der Kampf gegen Hume; dieser Kampf wird in beiden Ländern (nachdem in Frankreich einige Plänkler wie Laromiguière und Royer-Collard vorangegangen) eröffnet von ernsten und wuchtigen Denkerpersönlichkeiten, deren verwandte Art jedem auffallen muß, welcher nur etwas genauer in den Geist ihrer Schriften eingedrungen ist: Reid und Maine de Biran. Nicht nur in der äußeren Art ihrer Schriftstellerei, der Gründlichkeit ihrer analytischen Untersuchungen, dem Streben nach erschöpfender sachlicher Genauigkeit des Inhalts, sei es auch auf Kosten der Gefälligkeit und Allgemeinverständlichkeit der Form, bilden sie einen fühlbaren Gegensatz gegen die elegant popularisierende Darstellungsweise der Aufklärungsliteratur: gemeinsam ist ihnen vor allem die innerste Tendenz ihres Forschens, in intensivster und allseitigster Anwendung aller Hilfsmittel der Selbstbeobachtung die von dem sensualistischen Empirismus beiseite gesetzten oder unbeachtet gelassenen Tatsachen des Bewußtseins zu erfassen und einem wissenschaftlichen Neubau der Geisteswissenschaften einzufügen.

Wie diese beiden Männer als die wissenschaftlichen Begründer des neuen Spiritualismus in Schottland wie in Frankreich und insbesondere seiner Psychologie, angesehen werden müssen, so haben beide das Schicksal gehabt, von jüngeren, auf ihren Schultern emporkommenden, glänzender begabten Männern vor Mit- und Nachwelt fast verdunkelt zu werden.

Und das Merkwürdigste ist, daß diese überragenden Nachfolger der beiden Schulhäupter — Cousin in Frankreich und Dugald Stewart in Schottland — untereinander ebensoviel Ähnlichkeit aufweisen, wie ihre Vorgänger. Hier wie dort die etwas schwerfällige Gediegenheit derselben ersetzt oder ergänzt durch ein überaus glückliches Formtalent und eine Gewandtheit des rednerischen Ausdrucks, welche es zweifelhaft machen kann, ob die Triumphe des Schriftstellers oder die des akademischen Lehrers größer und dauernder gewesen; hier wie dort die Grundlagen einer neuen wissenschaftlichen Anschauung durch die Vorgänger gewonnen und weniger in die Tiefe als in die Breite hin ausgeführt; hier wie dort die rein psychologische Methode der Vorgänger ergänzt durch die historische, ja selbständige historische Arbeiten einen nicht unbeträchtlichen Anteil an dem Gesamtschaffen beanspruchend.[4]

So unverkennbar und zugestanden nun auch die Abhängigkeit der geschilderten französischen Entwicklung von der zeitlich vorangehenden schottischen ist, so darf man doch, wie ich glaube, weder den Einfluß der Schotten auf Frankreich allzuhoch anschlagen, noch weniger übersehen, daß die französische Entwicklung eben als die spätere, von verschiedenen Seiten her beeinflußte, auch die innerlich reichere und vielseitigere gewesen ist. Der französische Spiritualismus hat sich nicht so in gerader Richtung aus der Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts entwickelt, wie die schottische Common-Sense-Philosophie, welche ja nur die in älteren Theorien bereits zum Teil gegebenen, von der skeptisch negativen Zeitströmung vernachlässigten oder beiseite geworfenen Gedankenelemente wieder aufnahm und zu verwerten suchte. Er beruht auf einer weit reicheren Vermittlung von Gegensätzen, indem er neben dem, was der ältere französische Rationalimus aus der Schule Descartes' zur Bekämpfung des sensualistischen Empirismus bot, die vertiefte psychologische Methode eben jener Schotten, außerdem aber noch bedeutsame Anregungen durch den spekulativen Idealismus der deutschen Philosophie empfing. Mit diesem letzteren aber kam in den französischen Spiritualismus ein Element, welches der schottischen Schule gänzlich fremd geblieben ist, dagegen jener

französischen Philosophie viel ausgeprägter die Züge des 19. Jahrhunderts aufdrückt: der romantische Geist. Dieser hat, wie bereits gezeigt worden ist, in England erst durch Coleridge und Carlyle ein gewisses Heimatsrecht erlangt; seine Äußerungen gehören aber mehr dem Bereiche der allgemeinen Literatur als dem Ausbau der Philosophie als Wissenschaft an.

2. Formalprinzip des Gewissens

Stewart[5] scheidet die Aufgaben der Ethik in theoretische und praktische, wobei unter den letzteren die spezielle Tugend- und Pflichtenlehre zu verstehen ist. Die theoretische Aufgabe aber ist selbst eine doppelte. Sie begreift erstens die Forschung nach dem geistigen Vermögen oder der Fähigkeit, auf welcher die sittlichen Unterscheidungen beruhen; zweitens die Frage nach dem Objekt dieser Entscheidungen oder der Beschaffenheit, die in ihnen zum Ausdruck kommt. M. a. W.: Ziel der theoretischen Ethik ist es, den Ursprung und die allgemeinen Gesetze der sittlichen Beurteilung festzustellen. Es ist vollkommen richtig, wenn Stewart bemerkt[6], daß von dieser Gesamtaufgabe der Ethik im klassischen Altertum vorzugsweise die von ihm sogenannte „praktische“ gepflegt worden sei, auf der theoretischen Seite aber die Frage nach dem Gegenstande der sittlichen Beurteilung vorzugsweise Behandlung gefunden habe, wogegen erst in der neueren Philosophie, seit den Kontroversen zwischen Cudworth und Hobbes, sich die Aufmerksamkeit mit einer gewissen Vorliebe der Genesis des Sittlichen zugewendet habe. Stewart steht am Abschlusse dieser in einem großen Reichtum von Gegensätzen sich entfaltenden Entwicklung, welche er historisch wohl zu überschauen in der Lage ist, wie das in bedeutendem Umfange vor ihm bereits Richard Price und Adam Smith getan hatten. Aber während sich bei diesen beiden Denkern aus der kritischen Prüfung des historischen Bestandes ihrer Wissenschaft eine Theorie entwickelte, welche unbeschadet ihrer historischen Kontinuität doch ausgeprägte individuelle Züge hatte, ist es bei Stewart schwer, mehr als eine Zusammenstellung von Schulmeinungen zu finden.

Was gleich den Gegenstand moralischer Beurteilung betrifft, so weist Stewart auf die verschiedenen Theorien hin, welche denselben in Wohlwollen, Gerechtigkeit, vernünftiger Selbstliebe oder in Gehorsam gegen den göttlichen Willen suchen, um dann mit ausgesprochen eklektischer Wendung, unter dem Hinweise auf die Vereinbarkeit aller Theorien und die von diesen Prinzipienfragen unberührte Einheit der praktischen Grundsätze zu einer Bestimmung überzugehen[7], welche die Schwierigkeit nur geschickt verdeckt, aber nicht löst. Das Sittliche wird nämlich von Stewart nach dem Vorgange Reids und unter ausdrücklicher Berufung auf Aristoteles definiert als „die habituell oder Grundsatz gewordene Neigung, nach der Autorität des Gewissens zu handeln". Das ist ja in gewissem Sinne vortrefflich. Die Betonung des Sittlichen als einer inneren und bleibenden Beschaffenheit, welche alle bloß zufällig mit der Norm übereinstimmenden Handlungen aus dem Begriffe ausschließt; die daran unmittelbar sich anknüpfende Forderung des Bewußtseins um das Rechte, das nicht fehlen darf, wo uns eine Handlung als sittlich erscheinen soll; der scharf ausgeprägte Gegensatz gegen die teilweise Verquickung von „freiwillig" und „unfreiwillig" in Humes und teilweise auch Shaftesburys und Hutchesons Begriff vom Sittlichen[8] — das alles wird gern als wertvolles Ergebnis der vorausgegangenen Kontroversen aufzunehmen und festzuhalten sein. Aber es erschöpft die Frage nach dem Wesen des Sittlichen nicht; denn es läßt die Ungewißheit bestehen: Was ist das Gewissen und seine Autorität; was ist Inhalt und Grund seiner Gebote? Bei Aristoteles, auf welchen Stewart sich beruft, finden wir an Stelle dieser Dunkelheit eine scharf umrissene Norm: die vernünftige Überlegung eines einsichtigen Menschen, welche die Wirkungen unserer Kräfte und Triebe prüft und sie in das richtige Maß zu bringen sucht. Stewart hält eine Vernunft, welche nur die von Aristoteles bezeichneten Funktionen des Schließens ausübt, für unfähig, das Sittliche überhaupt zu erzeugen. Den Gebrauch der diskursiven Vernunft im Sittlichen erklärt er ausdrücklich für sekundär und schränkt ihn auf folgende drei Fälle ein: Korrektur der durch Erziehung und Umgebung hervorgebrachten Verkehrungen des sittlichen Ur-

teils, Auflösung etwaiger Pflichtenkollisionen und Beseitigung äußerer Schwierigkeiten, welche der Erfüllung der Pflicht im Wege stehen.[9] Die diskursive Vernunft, obwohl in gewissen Fällen zur Sittlichkeit unentbehrlich, ja überhaupt einer ihrer wesentlichsten Bestandteile, erzeugt dieselbe nicht; mit Hume ist Stewart in dem Satze einig,[10] daß alle Kraft des Räsonnements, welche wir besitzen, für sich allein uns weder den Begriff des Guten, noch den des Schönen zuzuführen vermöchte.

Für Hume und die ganze emotionalistische Schule war diese Überzeugung von der beschränkten Wirkungssphäre der Vernunft im Praktischen eben ein Anlaß gewesen, die primäre Form des Sittlichen im Gefühl zu suchen. Aber dieser Ausweg hat für Stewart nach zwei Seiten sein Bedenkliches. Soll das Sittliche aus den Grundformen aller Gefühle, aus Lust und Unlust, erklärt werden, so ist sofort und für jede Betrachtung der mächtige Abstand in die Augen springend, welcher zwischen den sittlichen Phänomenen und den einfachen Gefühlen besteht, und es verliert der schlechthin ursprüngliche Charakter des Sittlichen ebensosehr an Wahrscheinlichkeit, wie die entgegengesetzte Auffassung desselben als eines Entwicklungsproduktes gewinnt; Theorien, welche Stewart aus gleich zu erörternden Gründen als unzulässig erschienen. Sucht man diese Schwierigkeiten zu umgehen durch Annahme eines besonderen, das Sittliche unmittelbar produzierenden Gefühlsvermögens, so setzt man sich den gegen Hutchesons „moralischen Sinn“, gegen Shaftesburys „Reflexaffekte“, gegen Butlers „Gewissen“ erhobenen Einwänden aus, gegen deren Tragweite und Wucht Stewart keineswegs blind ist.[11] Stewart nimmt darum eine Wendung, welche in anderer Fassung zu dem Prinzip der Vernunft zurückführt. Sie erinnert im Gedanken zumeist an den von ihm überhaupt vielfach benützten Price,[12] während sie der Form nach unverkennbar platonisierend ist und sogar gewisse Ideen der deutschen Schule antezipiert.

3. Die intuitive Vernunft

Ganz wie Cousin sucht Stewart deutlich zu machen, daß die Vernunft nicht bloß ein Vermögen des Denkens und Schließens, sondern auch ein Vermögen der Anschauung sei. Sie ist nicht bloß diskursiv, sondern intuitiv. Ihre Aufgabe ist nicht nur das Verbinden und Trennen von Vorstellungen, welche aus sinnlicher Wahrnehmung stammen; sie erzeugt selbst unmittelbar aus sich heraus einfache Vorstellungen, welche in keiner Wahrnehmung gegeben und durch keine Schlußtätigkeit zu gewinnen sind. Als solche bezeichnet Stewart die Vorstellung der Identität des Ich, die Vorstellung einer objektiv-realen Welt außer uns oder die Vorstellung der Kausalität, die mathematische Idee der Gleichheit, endlich die Begriffe Recht und Unrecht, Sollen und Nicht-Sollen. Allen diesen Vorstellungen ist es gemeinsam, daß sie nicht weiter analysierbar sind und nicht auf einfachere zurückgeführt werden können, weshalb sie auch keine eigentliche Definition oder Erklärung, sondern nur ein unmittelbares Erfassen gestatten.[13]

Diese Lehre der alten intuitiven Schule hat Stewart überall als seine Überzeugung ausgesprochen;[14] aber es fehlt ihm der eigentliche Mut derselben und seine Beweisführung ist für die verfochtene Ansicht oft bedenklich genug. Die sprachliche Unterscheidung zwischen Pflicht und Interesse, die Verschiedenheit der begleitenden Gefühle, endlich der verhältnismäßig spät und schwierig zutage tretende Einklang zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit — das alles kann gegen die Auffassung des Sittlichen als eines Entwicklungsproduktes nichts beweisen. Ebensowenig die Beobachtung, daß Kinder häufig Gefühl für Recht und Unrecht zeigen, lange bevor sie den Zusammenhang ihres Handelns mit ihrem Glück begreifen. Diese Bemerkung hat Stewart selbst widerlegt durch den Hinweis, daß das Sittliche zunächst an jeden Menschen in der Kindheit in der Form fertig geprägter Gebote, äußerer Autorität, herantrete.[15] In anderem Zusammenhang werden dann Mitleid und Sympathie als Bestandteile der ursprünglichen Ausstattung des Menschen geltend gemacht:[16] aber selbst wenn man die

Ursprünglichkeit dieser Gefühle für größer und erwiesener annehmen wollte, als sie es aller Wahrscheinlichkeit nach ist, so findet sich doch keine Spur davon, daß Stewart, etwa wie Adam Smith und Schopenhauer, die angeborene Grundlage des Sittlichen allein in diesen Affekten gesucht habe. Gerade für das eigentümlichste Verdienst der Smithschen Theorie, für ihren Versuch einer Erklärung jenes rätselhaften Vermögens des Gewissens, hat Stewart wegen seiner aprioristischen Voreingenommenheit kein Auge. Die von Smith selbst bereits bemerkte und ausführlich erörterte[17] Tatsache, daß sich die sittliche Beurteilung in manchen Fällen selbst über die öffentliche Meinung erhebt und in Gegensatz zu jener Macht tritt, aus deren sympathetischem Nachbilden sie selbst entstanden sein soll, scheint ihm den prinzipiellen Wert der ganzen Theorie zu beeinträchtigen. Ebensowenig weiß Stewart mit dem bei Smith in Verbindung mit dem Prinzip der Sympathie so überaus erfolgreich verwerteten Ehrtriebe des Menschen anzufangen.[18]

Daß der Begriff des Sittlichen immer nur durch Tautologie, im Zirkel, definiert werden könne, also schlechterdings einfach und unableitbar sei, hat Stewart nur durch Anführung von Definitionen aus der intuitiven Schule zu zeigen versucht, bei welchen diese Behauptung freilich vollständig paßt. Aber für den geforderten Beweis muß dies völlig wirkungslos bleiben; denn nur ein gleiches Fehlschlagen auf seiten der genetischen Erklärung könnte wirklich beweiskräftig sein.[19] Die tatsächlichen enormen Abweichungen, welche sittliches Urteil und sittliche Norm bei verschiedenen Völkern und Zeiten aufweisen, erklärt Stewart durch die Verschiedenheit der natürlichen und sozialen Medien auf verschiedenen Stufen der Zivilisation; aus dem verschiedenen Stande des Wissens und der spekulativen Meinungen und endlich aus der ungleichen sittlichen Bedeutung der nämlichen Handlung unter verschiedenen Systemen äußeren Verhaltens.[20] Aber damit ist der zu widerlegenden Ansicht fast alles zugegeben, was sie mit Recht für sich in Anspruch nimmt, nämlich eine nachweisbare Abhängigkeit der sittlichen Urteile und Normen von dem jeweiligen Gesamtzustande eines sozialen Körpers, d. h. die Anerkennung des Sittlichen

als eines Entwicklungsproduktes.[21] Daß es zuletzt natürlich auf irgendwelcher als gegeben anzunehmenden Ausstattung des Menschen, d. h. auf einem Vermögen der Unterscheidung und des Nachdenkens beruhe, welches sich in allen wechselnden geschichtlichen Erscheinungen gleichmäßig betätige, hat auch die von Stewart bekämpfte gegnerische Ansicht niemals geleugnet; ebensowenig, daß das den Menschen gegenüber der Tierheit auszeichnende Vorhandensein ethischer Phänomene einen fundamentalen Unterschied zwischen diesen beiden Gattungen von Lebewesen bilde und auf eine durchgreifende Überlegenheit in der psychischen Anlage des Menschen zurückweise. Ob aber der Tatbestand der sittlichen Phänomene uns wirklich zwinge, sie auf ein ursprüngliches Vermögen der Intuition zurückzuführen und dieses als ein letztes unableitbares Element unserer Organisation gelten zu lassen — diesen Beweis ist Stewart und die intuitive Schule in England überhaupt schuldig geblieben.

---

2. Abschnitt

Annäherung der intuitiven Schule an die utilitarische

Mackintosh

1. Zur allgemeinen Charakteristik

Die Überschrift dieses Abschnittes enthält zugleich die Rechtfertigung der hier versuchten Anordnung. Sicherlich besteht zwischen Stewart und Mackintosh ein enger geistiger Zusammenhang. Ganz abgesehen von inneren Momenten ist schon die breite historische Grundlage ihrer Arbeiten für beide charakteristisch. Bei Mackintosh sind seine prinzipiellen Anschauungen sogar ganz und gar eingebettet in der historischen Studie „A Dissertation on the progress of ethical philosophy“, welche zuerst im Jahre 1831 in der Encyclopaedia Britannica gedruckt wurde[22] — einundzwanzig Jahre

vor Whewells „Lectures on the history of moral philosophy in England", und zusammen mit den bereits erwähnten Arbeiten Stewarts die historische Forschung auf diesem bis dahin kaum berührten Gebiete in der gründlichsten und sachkundigsten Weise eröffnend. Die systematische Haltung der Dissertation darf aus zwei Gründen das höchste Interesse beanspruchen: durch ihre völlige Unberührtheit von der spekulativen deutschen Philosophie[23] und durch ihre, nicht unbewußt und heimlich, sondern methodisch erfolgende Annäherung an den Utilitarismus. Man darf unbedenklich die von Mackintosh seiner Kritik zugrunde gelegte und am Schlusse der Abhandlung auch didaktisch vorgetragene Anschauung[24] als die vollendetste und der Wahrheit am nächsten kommende Form bezeichnen, welche die intuitive Ethik Englands auf Grund der in der nationalen Entwicklung liegenden Voraussetzungen gewonnen hat. Daß diese Form des Intuitionismus sich selbst in wesentlichen Punkten mit der Kantischen Ethik einerseits, mit dem Utilitarismus anderseits einig erklärt,[25] ist es, was ihre Bedeutung im Zusammenhang der gegenwärtigen Darstellung begründet; daß Whewell sich zum Herausgeber der wiederholten Sonderdrucke der Dissertation gemacht und denselben eine im wesentlichen zustimmende Zusammenfassung ihrer systematischen Grundansichten vorausgeschickt hat, während anderseits aus den Reihen der Utilitarier durch James Mill eine heftige und derbe Zurückweisung erfolgte, dürfte die Zuteilung Mackintoshs zur intuitiven Schule auch äußerlich rechtfertigen.[26]

Der literarische Erfolg der Arbeit von Mackintosh darf als eine Bestätigung dieses inneren Wertes angesehen werden; denn die Wirksamkeit und das Studium derselben erstrecken sich von dem Zeitpunkt ihres ersten Erscheinens bis in die jüngste Vergangenheit. Erst in der Gegenwart haben Sidgwicks Arbeiten ihm den Rang streitig zu machen begonnen. Über einen langen Zeitraum englischer Geschichte hin läßt sich die schriftstellerische Tätigkeit und die befruchtende geistige Einwirkung Mackintoshs verfolgen, welcher immer in den Reihen des intellektuellen und sozialen Fortschrittes zu finden ist. Vierzig Jahre vor dem Erscheinen der Dissertation hatte er

seine literarische Laufbahn mit der Schrift „Vindiciae Gallicae" begonnen, in welcher er gegen Burkes leidenschaftlichen Angriff die Sache der Revolution, die Idee des Fortschritts gegen die Stabilität, die Idee des philosophischen Vernunftrechtes gegen das historische Recht, verfocht. Die Ausschreitungen der Revolution haben wohl seine Begeisterung für ihre Vorkämpfer, aber niemals seine Hingabe an das Bleibende ihrer Ideen zu dämpfen vermocht: unermüdlich hat er im Parlament wie im öffentlichen Leben Englands die Sache der Reform vertreten; und die am Ende seiner Laufbahn entstandene Dissertation ist ein schöner Beweis sowohl für die beschauliche Vertiefung, welche sich der vielbeschäftigte Jurist und Politiker zu bewahren wußte, wie für die Weite seines Blickes, welcher sich mit freier weltmännischer Sicherheit über die Differenzen der Schulmeinungen erhob.

2. Die Tatsachen der Ethik: Das Gewissen

Mackintoshs Beschreibung des Wesens der sittlichen Phänomene[27] zeichnet sich durch die Klarheit aus, mit welcher sie den entscheidenden Punkt hinstellt. Er bestimmt sie als eine Klasse von Gefühlen der Ab- und Zuneigung, des Gefallens und Mißfallens, welche keinen anderen Gegenstand haben, als jene geistigen Dispositionen, aus welchen unsere willkürlichen Handlungen hervorgehen und die willkürlichen Handlungen, in welchen jene Eigenschaften sich äußern. Obwohl ursprünglich ein Vielfaches, entsprechend den verschiedenen Eigenschaften, welche solche Gefühle erzeugen, zeigen sie doch bald einen streng einheitlichen Charakter, so daß wir den Begriff der sittlichen Billigung als solchen von seinen einzelnen Veranlassungen völlig abtrennen und die entsprechenden Regungen des Lust- und Unlustgefühles als Aussagen über recht und unrecht einer besonderen Fähigkeit, dem Gewissen, zuschreiben.[28] Die Identität aller dieser Gefühlsregungen aber beruht darauf, daß sie sich ausschließlich auf die inneren Fähigkeiten und daraus hervorgehenden Handlungen wollender Wesen beziehen, während für alle anderen Gefühle äußere Gegenstände Grund oder Ziel sind; und daß,

soweit sie als Lustgefühle ein Verlangen nach dem Besitz gewisser Eigenschaften ausdrücken, ihre Befriedigung von keinen Mittelgliedern und äußeren Umständen abhängig ist, weil zwischen einem Verlangen und einem freiwilligen Akt nichts als wieder ein Wille in der Mitte liegen kann. Damit hängt der imperativische Charakter aufs engste zusammen, der den sittlichen Gefühlen eigen ist. Sie allein können befehlen, weil die Gegenstände ihres Verlangens und ihrer Abneigung durchaus im Bereich unserer Spontaneität liegen: d. h. eben Willenskräfte selbst sind. Nicht daß etwas anderes sei oder eintrete, sondern daß wir selbst in bestimmter Weise wollen, ist ihr Ziel. Hier steht nicht der Wille gegen das Objekt, sondern Wille gegen Wille. Darum erstrecken sie auch ihren Einfluß auf den ganzen Charakter und das gesamte Betragen des Menschen und gelten von allen Motiven des Handelns allein als allgemein (universal).[29] Die Gleichheit ihres Zieles und ihrer Äußerungsweise läßt sie, bei aller Verschiedenheit ihrer Veranlassungen, in unserer Betrachtung völlig in Eins zusammenschmelzen; ja diese gemeinsame Beziehung auf Willensverhältnisse verbindet schließlich sogar zwei Gruppen von Gefühlen, welche im Grunde nichts miteinander zu tun haben, nämlich die Selbstgefühle und die Mitgefühle. Da aber beide zu ihrer direkten Äußerung willkürlicher Handlungen bedürfen, so ergibt sich hier wie dort eine Beziehung auf den Willen, und diese ist es, die beide zu Gegenständen moralischer Beurteilung macht.

Das Ergebnis ist der Begriff des Gewissens: die Eigenschaften und Handlungen, welche uns Lustgefühle der Billigung und Zuneigung bereiten, werden Tugenden genannt, werden als solche empfohlen und jedermann unter einer Verpflichtung gedacht, solche Eigenschaften zu besitzen und solche Handlungen zu üben.[30] Alle die großenteils bildlichen Ausdrücke, durch welche die Ethik das Wesen und die Wirkungsweise dieses Vermögens zu schildern pflegt, seine befehlende Autorität, die Allgemeinheit seiner Gebote, seine Unabhängigkeit von fremden Erwägungen, erklären sich zwanglos aus der eigentümlichen Beschaffenheit der Objekte unserer sittlichen Gefühle; die Verschiedenheit der unter dem Namen „Gewissen“

zusammengefaßten Gefühlsäußerungen von allen andern Affekten aber spiegelt nur die Verschiedenheit der Veranlassungen, aus welchen sie entstehen.

3. Unterscheidung von Kriterium und Fundament der Ethik

Dies sind die Tatsachen. Wie sind sie zu erklären? Worauf beruht vor allem die Billigung und Bewunderung, die wir gewissen Charaktereigenschaften entgegenbringen und die von andern an uns gestellte Forderung, sie uns zu eigen zu machen? Vollständig einig mit dem Utilitarismus weist hier Mackintosh auf die nützlichen und wohltuenden Wirkungen solcher Eigenschaften, auf ihre Verbindung mit dem allgemeinen Wohl hin — eine Wechselbeziehung, welche er eine der wichtigsten und beachtenswertesten Tatsachen der Ethik nennt. Alle Eigenschaften und Handlungen, die wir sittlich nennen, gelten ohne weiteres als allgemein wertvoll: Sittlichkeit und allgemeine Wohlfahrt sind koinzidierende Begriffe.[31]

Aber so entschieden Mackintosh in diesem Punkte auf Seite der Utilitarier steht, so nachdrücklich warnt er vor einer durch die ganze Geschichte der Ethik sich hindurchziehenden Verwechslung: der Verwechslung zwischen dem Kriterium und dem Fundament der Moral, d. h. zwischen dem objektiven Maßstabe und Prinzip, nach welchem wir den Wert von Eigenschaften und Handlungen bestimmen und den subjektiven Kräften und Triebfedern, welche uns bestimmen, gewisse Eigenschaften zu begehren oder in gewisser Richtung zu handeln. Dies sind zwei ganz verschiedene Betrachtungsweisen, von welchen die eine die sittlichen Normen, die andere eine Theorie der moralischen Gefühle ergibt und die sorgfältig zu trennen sind, wenn endlose Verwirrung vermieden werden soll. Stellt man die Behauptung auf, sittliches Handeln sei dasjenige, welches zum Wohle der Menschheit beitrage, so bezeichnet dies nichts anderes, als gewisse Wirkungen und Folgen, an denen der Wert von Handlungen erkennbar wird. Läßt man den Menschen mit einem moralischen Sinne begabt sein, d. h. mit einer Fähigkeit des unmittelbaren Erkennens und Billigens

des Guten und Rechten, so ist dies eine hypothetische Annahme in betreff des Ursprungs der Gefühle, mit welchen wir die Wahrnehmung gewisser menschlicher Eigenschaften erwidern. Diese beiden Behauptungen beziehen sich auf ganz verschiedene Gegenstände und können einander ebensowenig widersprechen, wie die Festigkeit der Erde und die Flüssigkeit des Wassers. Denn möglicherweise ist der Mensch so beschaffen, daß gewisse Handlungen unmittelbar und ohne alle Überlegung der Folgen seine Billigung und Bewunderung oder das Gegenteil erwecken. Aber würde dies hindern, daß die Vernunft nachträglich den Wert solcher Handlungen und Eigenschaften für die allgemeine Wohlfahrt als den Grund dieser Billigung erkennt? Gleichwohl haben viele bedeutende Denker das eine durch das andere für ausgeschlossen gehalten: die Existenz ursprünglicher sittlicher Gefühle geleugnet, weil sie die allgemeine Nützlichkeit für das Kriterium des sittlichen Wertes hielten; und die Brauchbarkeit dieses Kriteriums in Frage gestellt, weil die Rolle, welche die Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt in unseren Gefühlen spielt oder die allgemeine Menschenliebe, ihnen zu gering schien, um das Gebäude der Sittlichkeit zu tragen.

Es gibt also in jeder ethischen Prinzipienlehre drei Fragen völlig auseinander zu halten: die Frage nach den Merkmalen der Eigenschaften und Handlungen, welche wir sittlich billigen oder mißbilligen; die Frage, ob diese Billigung oder Mißbilligung eine unmittelbare Gefühlswirkung oder durch Reflexion vermittelt sei; und endlich, wenn ersteres der Fall, ob diese Gefühlsfähigkeit selbst eine erworbene und abgeleitete oder ein ursprünglicher Bestandteil unserer Organisation sei.[32]

Dies ist in mancher Beziehung das Klarste und Treffendste, was über die methodische Grundlegung der ethischen Prinzipienlehre je bemerkt worden ist, und es ist nicht schwer, in diesen Anforderungen Mackintoshs die Motive wiederzuerkennen, welche den Aufbau der Ethik im französischen Positivismus bestimmt haben. Wohlfahrt und Vervollkommnung der Menschheit als Wertmesser, unmittelbare altruistische Gefühle als psychologische Grundlage, und der den Zusammenhang des Einzelnen mit der Gesamtheit immer klarer durch-

schauende Intellekt als treibende Kraft der Entwicklung. Mit dieser Unterscheidung gewinnt Mackintosh den Boden, um den Utilitarismus, als Lehre von den Kriterien des Sittlichen, von manchen Schwierigkeiten seiner psychologischen Begründung zu befreien. Denn nichts könnte unwahrer und weniger mit der Erfahrung im Einklange sein, als die Voraussetzung, daß in jede sittliche Handlung ein mehr oder minder deutliches Bewußtsein ihrer Beziehung auf das Wohl der Menschheit eingehen müsse. Vortrefflich weist Mackintosh darauf hin,[33] daß die meisten Gründe gegen das allgemeine Wohl als Kriterium vielmehr Gründe gegen seine Wirksamkeit als alleiniges und ursprüngliches Motiv seien und als solche ebenso unwiderleglich wie der Wert jenes Kriteriums. Es ist nur eine Schrulle, wenn man die Unmöglichkeit einer Berechnung der Folgen gegen jenes Kriterium ins Feld führt. Dies gilt nur in bezug auf die einzelne Handlung und auf das einzelne Leben. Die Beurteilung des allgemeinen Durchschnittswertes menschlicher Eigenschaften ist ebenso gewöhnlich als leicht und unfehlbar; jedenfalls von weit größerer Sicherheit und auf breiterer Erfahrungsgrundlage als jene Berechnungen der Lebensklugheit, von welchen sich die Menschen in den täglichen Geschäften leiten lassen. Aber diese Beurteilung erfolgt früher im einzelnen als im ganzen; sie geht aus von unmittelbaren Wertgefühlen und erhebt sich von da erst zum Allgemeinen; sie findet im Menschen eine Reihe wertvoller natürlicher Eigenschaften vor, welche die Reflexion auf die Wohlfahrt des Geschlechts nicht zu schaffen vermöchte, aber reinigen, befestigen und bilden kann. Vernünftige Reflexion und natürliches Gefühl stehen nicht im Gegensatze, sondern vervollständigen einander.[34] Alle Reflexion zieht sozusagen nur die Summe von dem, was sich in unmittelbaren Gefühlen als wertvoll ankündigt. Dies ist kein zufälliges Zusammentreffen, sondern in den Gesetzen der menschlichen Natur und des menschlichen Lebens begründet. Dasselbe gilt vom Tun Anderer wie von unserem eigenen Tun. Wir vollbringen sittliche Handlungen, teils weil unser Gewissen (in der oben erörterten Bedeutung) sie für recht hält, teils weil natürliche Neigungen uns dazu treiben. Aus solchen Neigungen entstehen und zu

solchen Neigungen werden zahlreiche Handlungen und Eigenschaften, bei denen die Beziehung auf das allgemeine Wohl im objektiven Sinne ebenso handgreiflich, wie im subjektiven, von Seite der Motivation aus, zurückgedrängt ist. Ja diese Zurückdrängung hält Mackintosh sogar zur wirklichen sittlichen Tüchtigkeit für unentbehrlich.[35] Alle sittlichen Eigenschaften erhalten ihre volle Befestigung im Menschen erst dann, wenn sie nicht mehr bloß als Mittel zu einem wie immer erhabenen Zweck, sondern als letzter Zweck, um ihrer selbst willen, um des mit ihnen unmittelbar verbundenen Glücksgefühles, geschätzt und geübt werden. Dies gilt nicht nur von den eigentlichen Tugenden im großen Sinne, sondern in noch viel höherem Maße von den Außenwerken des Sittlichen, von gewissen Gefühlsweisen und nützlichen Gewohnheiten. Jeder sittliche Akt muß Selbstzweck werden und auch die untergeordnetste Pflichtübung muß aufhören als bloßes Mittel zu gelten.

So nimmt diese entwickeltste Form der intuitiven Ethik in England gegen den abstrakten Kalkul des Utilitarismus eine ganz ähnliche Stellung ein, wie in Deutschland Schillers schöne Sittlichkeit und Schleiermachers Ausgleich von Vernunft und Natur gegen den abstrakten Pflichtstandpunkt des kategorischen Imperativs und wie sie auch von Mill eifrig gesucht wird. Indem sie mit allem Nachdruck die Wahrheit verkündet, daß keine Reflexion im Menschen etwas zu schaffen vermag, was nicht in seinem Wesen angelegt ist, und anderseits die Unentbehrlichkeit der Reflexion für die Entwicklung des Menschentums bekennt, reiht sie sich den verwandten Gedanken des französischen und des deutschen Positivismus an und erneut den fruchtbaren Gedanken der aristotelischen Philosophie, welche vor zwei Jahrtausenden die Sittlichkeit in die Vollendung des dem Menschen als solchem eigentümlichen Tuns gesetzt hatte.

XIV. Kapitel

Der Utilitarismus

---

1. Abschnitt

Bentham

1. Bentham[1] und das Wohlfahrtsprinzip[2]

„Bentham gebührt eine Stelle unter den Meistern der Weisheit, den großen Lehrern und unvergänglichen geistigen Zierden des menschlichen Geschlechts, unter denjenigen zugleich, welchen England insbesondere in neuester Zeit die bedeutendste Umwälzung im Denken und Forschen verdankt.“ So charakterisiert John Stuart Mill in seinem gedankenreichen Essai über Bentham, Stellung und Wert dieser vielumstrittenen Persönlichkeit, und die vorurteilslose Schärfe und Klarheit, womit an derselben Stelle neben der wärmsten Bewunderung zugleich die Schwächen und Einseitigkeiten des Benthamschen Geistes aufgezeigt werden, macht es unmöglich, in diesem Urteil bloß die anhängliche Begeisterung des Schülers und nicht zugleich die volle Unbefangenheit wohlbegründeter Überzeugung zu erblicken. An einer solchen Persönlichkeit, die ein langes Leben voll ununterbrochener Tätigkeit und mächtiger geistiger Kraft der prinzipiellen Gestaltung des praktischen Lebens gewidmet und einer tiefgreifenden, bis zur Stunde noch keineswegs abgeschlossenen Umwandlung Englands und der englischen Gesetzgebung die Bahn gewiesen hat,[3] darf auch eine Darstellung wie die vorliegende nicht

achtlos vorübergehen, wenngleich die in der Natur des Stoffes gegebenen Grenzen es ihr unmöglich machen, das Werk dieses Mannes gerade von der Seite zu würdigen, wo seine Größe am sichtbarsten in die Augen fällt.

Es heißt Bentham von vorneherein unter einen schiefen Gesichtspunkt stellen, wenn man ihn in die Nähe der großen spekulativen Geister bringt und seine Untersuchungen darauf prüft, was sie zur Vertiefung der ethischen Theorie beigetragen haben. Bentham war eine durch und durch praktische Natur. Nicht spekulatives Bedürfnis, sondern einzelne konkrete Erfahrungen von dem inneren Widersinn englischer Rechtsverhältnisse waren es, welche zuerst sein Nachdenken reizten; und so hatte auch später alle Theorie, alle Zergliederung der menschlichen Natur, nur insofern Wert für ihn, als sie sich unmittelbar in gesetzgeberische Praxis umsetzen ließ. Ein durchaus heller, klarer Geist, beseelt vom reinsten Wohlwollen, von unbegrenztem Vertrauen in die Macht des Verstandes, und so fern von allem Respekt für jede überkommene Autorität, die sich nicht vor den strengsten Anforderungen verständiger Prüfung als heilsam und förderlich zu legitimieren weiß, wie vielleicht vor ihm, selbst in dem kritischen 18. Jahrhundert, kein anderer Mensch.

In diese, man mag sagen, nüchterne, aber eines inneren Feuers wahrlich nicht entbehrende Seele fällt wie eine Offenbarung der Gedanke der größtmöglichen Glückseligkeit der größten Anzahl Menschen und gibt dem inneren Drängen Halt und Richtung. Derselbe erscheint ihm als unmittelbar evident, ein Axiom, welches eines Beweises weder bedarf noch fähig ist, dessen bloße Statuierung genügt, um ihm die allgemeine Zustimmung zu sichern. Darum hat Bentham die ganze weitausgreifende Polemik, welche seit Hobbes über die Frage der Fundierung und Berechtigung dieses Prinzips geführt worden war, teils ignoriert, teils ironisiert und den Sinn der Kontroversen, welche zwischen Rationalismus und Empirismus auf ethischem Gebiet gespielt hatten, völlig verkannt.[4] Sein Verdienst liegt auch weder in der ersten Aufstellung noch in der theoretischen Begründung des Greatest-Happiness-Principle (denn das Prinzip ist so alt wie das erste einiger-

maßen klare Denken über rechtliche Verhältnisse überhaupt[5]), sondern darin, daß er diesem Prinzip eine ausgedehntere und fruchtbarere Anwendung gegeben hat als irgend jemand vor ihm. Aus ihm ergibt sich für Bentham ebensowohl die schärfste, einschneidendste Kritik des Bestehenden wie auch der Plan zu einem umfassenden Neubau. Gleich Hobbes, seinem Vorgänger im 17. Jahrhundert, besitzt Bentham den vollen Mut seiner Überzeugung; kühn und rücksichtslos, schreckt er vor keiner Konsequenz zurück. Unerbittlich ist die Logik, mit welcher die Widersprüche bestehender Einrichtungen mit diesem Prinzip aufgedeckt werden, überaus exakt und feinfühlig die Spürkraft, mit welcher den Folgen menschlicher Handlungen in ihre weitesten Verzweigungen nachgegangen wird, umfassend die Übersicht, mit welcher zu diesem Behufe die Vorgänge des inneren wie des äußeren Lebens systematisiert und schematisiert werden. Das Prinzip selbst hatten andere vor Bentham gekannt und gefunden; mit ihm in die verborgensten Winkel und Gewölbe jenes Labyrinthes hineingeleuchtet zu haben, welches das erste Jahrtausend christlich-abendländischer Zivilisation über der Rechtsidee aufgetürmt hatte, das wird als Benthams unvergängliches Verdienst bestehen bleiben.

In diesem Gegensatze gegen das Bestehende, der gleich groß ist, wo er sich nur kritisch verhält als wo er schöpferisch aufbaut, und der auch die lange dauernde Abneigung der konservativen Gewalten gegen Bentham erklärt, ist dieser wohl ohne Frage der vorzüglichste Repräsentant des revolutionären Gedankens in England. Auch darin zeigt sich wieder seine innere Zugehörigkeit zum Geiste des 18. Jahrhunderts, von der oben schon die Rede gewesen ist. Denn die innerste Tendenz bleibt die gleiche, einerlei ob man das geschichtlich Gewordene mit einem reinen Vernunftmaßstabe oder auf seine Verträglichkeit mit den Forderungen des allgemeinen Wohles prüft. In beiden Fällen ist die Kritik eine abstrakte, von außen her ansetzende, der es gleichgültig ist, wie die Dinge geworden und was sie bedeuten, und die nur fragt, was sie jetzt und für uns wert sind. An schneidender Wirkung und Schonungslosigkeit stehen beide Verfahrungsweisen einander gleich; an

Fruchtbarkeit und Sicherheit der Ergebnisse ist die Messung nach Wertverhältnissen der nach Vernunftmaßstäben unendlich überlegen. Denn der Begriff der Vernunft oder Vernünftigkeit als solcher ist ja nicht der eines bestimmten Inhalts, sondern stellt nur eine Form des Bewußtseins, ein Mittel dar. Was auch durch reine Vernunft, d. h. auf dem Wege der Deduktion, aus Ideen oder Axiomen gewonnen werden mag: schließlich haben doch diese selbst wieder ihre unbedingte Gültigkeit durch den über alle Anfechtung erhabenen Wert zu legitimieren, den sie für das Wohl der Menschheit und die Förderung ihrer realen und idealen Zwecke besitzen. Will man, was hier gemeint ist, an einem recht schlagenden Beispiele vor Augen haben, so vergleiche man etwa die Erklärung der Menschenrechte in Frankreich mit der Kritik, welche Bentham in der meisterhaften Schrift „Anarchical Fallacies" an diesem welthistorischen Dokument geübt hat oder die französische Verfassung von 1791 mit Benthams „Allgemeinen Grundsätzen einer Verfassungsgesetzgebung". Einer der größten völkerpsychologischen Gegensätze der neueren Zeit tritt in diesen denkwürdigen Erzeugnissen des französischen und englischen Geistes auf so schlagende Weise hervor, wie nirgends sonst, und gerade die Einerleiheit der Tendenz läßt die durchgreifende Verschiedenheit der Ausführung im grellsten Lichte erscheinen. Wo auf französischer Seite allgemeine Vernunftwahrheiten als Axiome hingestellt werden, da erblickt der Engländer nur hastige und unvollkommene Verallgemeinerungen, die um so größere Gefahr der Zweideutigkeit und des Mißbrauches bergen, je umfassender sie sind. Wo in den französischen Aktenstücken von Rechten die Rede ist, die dem Menschen als solchem, unabhängig von aller Gesetzgebung, zukommen, da erkennt der englische Kritiker in diesem Ausdruck nur eine mißbräuchliche Verwechslung von Recht im eigentlichen Sinne mit einer praktischen Norm, einem idealen Ziel.

Dies ist auch der Grund, warum jene französischen Theorien weit geschichtsfeindlicher sind als Bentham, welchen man oft als den entschiedensten Gegner der historischen Rechtsansicht hingestellt hat. Gewiß, Bentham wie jeder Reformator,

wie das 18. Jahrhundert überhaupt, hatte keine Zeit und Lust, sich mit liebevollen Untersuchungen der Umstände abzugeben, welche einstens die Vernunft und Zweckmäßigkeit der von ihm bekämpften und zur Plage gewordenen Rechtszustände ausgemacht haben mochten. Aber während ein abstraktes Naturrecht, indem es einen gegebenen Rechtszustand kritisiert, sich durch sein Prinzip in die Unmöglichkeit versetzt, denselben gleichzeitig auch historisch zu würdigen, ist dies bei Bentham keineswegs der Fall, wenn er auch selbst solche Untersuchungen keineswegs ausgeführt hat. Denn derselbe Gedanke, welcher seiner Kritik zugrunde lag, ist es zugleich, welcher eine historische Rechtsansicht erst möglich macht. Dies ist die Einsicht, daß alles Recht bedingt und abhängig ist von eigentümlichen Interessengruppen, welche nach den wechselnden Zuständen von Völkern und Zeiten verschieden bestimmt sind und dadurch die verschiedenen Formen des Rechtes erzeugen; die Einsicht, daß es überall kein unbewegliches, über allen Zeitverhältnissen schwebendes Vernunftrecht, sondern nur ein bewegliches, mit der geschichtlichen Entwicklung sich veränderndes Recht gebe, das von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt, zum Teil sich gleich bleibt, zum Teil nach und nach abstirbt und auf dem Grunde des Abgestorbenen ein neues, höheres Leben gewinnt.[6]

2. Methoden zur Ermittlung von Werten

Das Verdienst Benthams beruht, wie schon Mill gezeigt hat, überwiegend auf der Anwendung des Prinzips der größten Wohlfahrt in der weitesten Ausbreitung. Für sich allein, in seiner Allgemeinheit und verquickt mit den verschiedensten anderen Grundsätzen, führt jedoch dies Prinzip kaum weiter oder zu einer Anzahl von Gemeinplätzen, „mittels deren sich über praktische Fragen wohl disputieren, aber nichts entscheiden läßt“. Bentham sucht daher nach festen Maßstäben, welche es gestatten sollen, die einzelne Handlung oder Eigenschaft (denn um solche handelt es sich zunächst immer), in ihrem sozialen Gesamtwert zu beurteilen. Ist die Förderung des Glückes und Wohles einer möglichst großen Zahl von

Menschen die einzige Aufgabe des Gesetzgebers wie des Moralisten, so ruhen das gesamte System der Moral und das gesamte System der Gesetzgebung auf der Kenntnis der Lust- und Unlustgefühle, auf der Vergleichung und Berechnung derselben. Für diese Berechnung der Lust- und Unlustfolgen zum ersten Male allgemeine Grundsätze festgestellt zu haben, welche aus einem umfassenden, obwohl von Lücken nicht freien Überblick über die menschliche Natur hervorgehen, ist Benthams wissenschaftliche Tat auf dem Gebiete der allgemeinen Theorie des praktischen Lebens, für die ihm sowohl der Ethiker als der Gesetzgeber zu bleibendem Danke verpflichtet ist.

Diese Tafeln zur Berechnung der Logarithmen des menschlichen Herzens enthalten ein vierfaches: zunächst eine Zusammenstellung der verschiedenen Arten von Lust- oder Unlust; eine Übersicht sämtlicher Motive des menschlichen Handelns; sodann eine Feststellung der Momente, von welchen die Schätzung der Lust- und Unlustgefühle abhängig ist, d. h. welche ihre Größe und Stärke bedingen; endlich eine Untersuchung über die individuellen Einflüsse, welche eine Verschiedenheit in der Gefühlsweise hervorbringen.[7]

Von diesen Feststellungen nimmt die Schätzung der Lust- und Unlustgefühle besonderen Wert in Anspruch.[8] Für diese bezeichnet Bentham folgende Momente als maßgebend: Intensität, Dauer, Gewißheit, Nähe, insofern sie an sich selbst und nur in Rücksicht auf einen Einzelnen gedacht werden. Da aber beide Folgen haben können, welche selbst wieder Lust- und Unlustgefühle sein werden, so müssen in diese Schätzung zwei neue Momente aufgenommen werden: ihre Fruchtbarkeit und ihre Reinheit, d. h. die Wahrscheinlichkeit, daß einem Gefühle andere Gefühle der gleichen Art und keine Gefühle entgegengesetzten Charakters folgen werden. Kommt es endlich darauf an, diese Schätzung in Rücksicht auf eine Gesamtheit von Menschen anzustellen, so ist diesen Gesichtspunkten noch ein neuer hinzuzufügen: nämlich die Ausbreitung, die Anzahl der Personen, welche von dieser Lust oder Unlust betroffen werden müssen. Mit Recht hat Bentham darauf hingewiesen, daß diese Berechnung von Gütern und Übeln tatsächlich aller Bildung von Gesetzen und sittlichen Normen,

aller juridischen und ethischen Beurteilung, zugrunde liege; daß sie, wenn auch in der Theorie niemals klar entwickelt, doch stets in der Praxis angewendet werde und, wenn auch in leichteren Fällen oft wesentlich abgekürzt, ja scheinbar durch ein unmittelbares Urteil ersetzt, doch sofort als selbstverständlich wieder angewandt werde, wenn sich ein neues oder verwickeltes Verhältnis darbietet oder wenn es darauf ankommt, einen bestrittenen Punkt aufzuklären.

Nach diesen Kriterien der Schätzung von Lust- und Unlust lassen sich gewisse Mängel in Benthams Katalog der Lustgefühle leicht verbessern.[9] Dort werden nämlich allerdings vorzugsweise nur äußere und vorübergehende Lustwirkungen in Betracht gezogen, selbst Geschicklichkeit und intellektuelle Ausbildung nur unter diesen Gesichtspunkt gestellt. Mißt man aber den Wert von Eigenschaften nach den oben verzeichneten Kriterien, so ergibt sich sogleich, daß manche Eigenschaften, welche in jenem Katalog der Lustgefühle keine oder nur flüchtige Erwähnung gefunden haben, nach den allgemeinen Kriterien am höchsten gestellt werden müssen, weil sie durch die Gewißheit, Dauer, Fruchtbarkeit, Reinheit und Ausbreitung der mit ihnen verknüpften Lustgefühle hervorragen.

Das ergänzende Seitenstück zu dieser Untersuchung über die Lustwerte bildet die Feststellung der Unlustgrade, welche aus abnormen Handlungen entstehen.[10] Hier unterscheidet Bentham drei Ordnungen von Übeln: diejenigen, welche unmittelbar auf bestimmte Individuen fallen; diejenigen, welche in den ersten wurzelnd, über das ganze Gemeinwesen oder auf eine unbegrenzte Zahl nicht bestimmbarer Individuen sich ausbreiten; endlich solche Wirkungen, welche dem Menschen nicht bloß ein Leiden verursachen, sondern sich auch auf seine tätigen Kräfte übertragen und dieselben lähmen. In den Übeln der ersten Ordnung unterscheidet Bentham wieder das ursprüngliche Übel, welches eine bestimmte Person unmittelbar trifft, und das abgeleitete, d. h. den Teil des Übels, welchen andere bestimmte Individuen infolge des durch jene erste Person erlittenen Schadens tragen müssen, weil sie mit diesen durch praktische Interessen oder durch Sympathie verbunden

sind. In den Übeln der zweiten Ordnung kann man unterscheiden die Unlust des Schreckens und der Gefahr, d. h. die Befürchtung der Möglichkeit, Ähnliches erleiden zu müssen.

Es versteht sich von selbst, daß diese Einteilung der Übel auch auf Lustfolgen angewendet und mit den vorher entwickelten Maßstäben kombiniert werden kann,[11] wobei nur festzuhalten ist, daß die Fortpflanzung des Guten weniger schnell, weniger merklich ist als die des Übels; das Gute anderseits auch wieder notwendiges Ergebnis ununterbrochen wirkender natürlicher Ursachen ist, während das Übel nur zufällig und in Zwischenräumen sich erzeugt.

Mit diesen beiden Reihen ist nun weiter zu kombinieren die Reihe der Momente, welche eine Verschiedenheit der Gefühlsweise auf Grund des individuellen Bewußtseinszustandes bedingen: Temperament, Gesundheit, geistige Ausbildung, Richtung der Neigungen, Geschlecht, Beruf, Stand, Religion. Bentham hat sie in erschöpfender Vollständigkeit gegeben[12] und durch das Gewicht, welches er auf diese Betrachtungsweise legt, aufs Deutlichste seiner Überzeugung Ausdruck verliehen, daß alle Gesetzgebung nach der Verschiedenheit der für sie vorliegenden Verhältnisse ebenfalls einen verschiedenen Charakter annehmen müsse. Auch hier freilich drängt der juridische Gesichtspunkt den ethischen in den Hintergrund; aber wir dürfen diese Darlegungen Benthams zugleich auch zur Begründung der ethischen Wahrheit in Anspruch nehmen. Es ist nicht nur gewiß, wie ein neuerer Ethiker geltend macht,[13] daß die Organisation des gesellschaftlichen Zustandes, der als höchster Zweck aufgestellt wird, auch die Mittel zur Befriedigung der individuell verschiedenen Empfänglichkeiten enthalten muß, sondern daß es nirgends eine allgemeine oder abstrakte Pflichtmäßigkeit gibt und jede Pflichterfüllung eines künstlerischen Elementes bedarf, durch welches sie an die Individualität des Handelnden wie des Behandelten anknüpft und um so vollkommener ist, je mehr sie die objektive Idee eines bestimmten sittlichen Zweckes mit dem subjektiven Verhältnis des Handelnden zu jenem auszugleichen weiß.

3. Sanktion der sittlichen Gesetze

Alles bisher Erörterte betraf nur die Maßstäbe zur sittlichen und rechtlichen Beurteilung, zur Abschätzung des sozialen Wertes von Handlungen und Eigenschaften, gemessen an dem Prinzip der möglichsten Wohlfahrt der größten Anzahl. Es bleibt noch eine Frage übrig. Gesetzt, es bestehe auf Grund der von Bentham ermittelten Verhältnisse eine gewisse Rangordnung von Gütern und Übeln, so ist jedenfalls die Tatsache gewiß, daß in der wirklichen Schätzung und dem durch sie bestimmten Handeln große Abweichungen von dieser Norm stattfinden. Wie kann der Einzelne dazu gebracht werden, sein Tun und Lassen dieser Rangordnung gemäß einzurichten, so daß die allgemeine Wohlfahrt dadurch möglichste Förderung erfahre?

Man kann auf den Willen nur durch Motive einwirken und wer von Motiven spricht, spricht von Lust und Unlust. Ein Wesen, für welches wir keine Lust noch Unlust veranlassen könnten, würde gänzlich unabhängig von uns sein. Alle an das Festhalten einer bestimmten Rangordnung der Güter und Übel, d. h. einer praktischen Norm, geknüpfte Lust und Unlust bezeichnet Bentham als Sanktion und unterscheidet vier Klassen derselben, in welchen man ohne Mühe die Ergebnisse des älteren englischen Utilitarismus seit Hobbes und Locke wiederfinden wird.[14] Zunächst die physische Sanktion, d. h. die Lust- und Unlustfolgen, welche man nach dem gewöhnlichen Verlaufe der Natur und ohne tätiges Eingreifen anderer Menschen von selbst erwarten kann: von Cumberland, Hobbes, Locke als „law of nature“ bezeichnet. Sodann die „moralische Sanktion“ im engeren Sinne, nämlich die Äußerungen der durch eine bestimmte Handlungsweise erregten Gefühle anderer Menschen: von Locke zuerst als „Gesetz der öffentlichen Meinung“ in die ethische Theorie eingeführt und in ihrer durch Sympathie vermittelten Form von Smith eingehend behandelt. Es folgen die politische Sanktion, nämlich die im Staate durch Gesetz und Obrigkeit mit bestimmten

Handlungen verknüpften Belohnungen und Strafen: von Hobbes wie Locke in ihrer sittenbildenden Wichtigkeit nachdrücklich hervorgehoben; endlich die religiöse, nämlich die Lust- und Unlustfolgen, welche man vermöge der Drohungen und Verheißungen der Religion erwarten kann: von Bentham ohne tiefergehende Untersuchung ihres Wertes und ihrer Berechtigung einfach als eine dem vorherrschenden Glauben entsprechende Tatsache des sittlichen Lebens registriert.

Vortrefflich weist Bentham darauf hin, daß diese vier Formen der Sanktion, soweit sie miteinander völlig einig sind, den stärksten Grad von praktischer Gewißheit und motivierender Kraft hervorbringen und daß es folglich das Ziel aller Gesetzgebung sein müsse, der politischen Sanktion, die sie unmittelbar in ihrer Gewalt hat, die übrigen Formen zuzugesellen. Je nach Umständen sehr wechselnd in ihrer Motivationskraft sind sie doch sämtlich zu verwenden: Magnete, deren Kraft man zerstört, wenn man sie mit ihren feindlichen Polen gegeneinander wendet, während man dieselbe verzehnfacht durch ihre Vereinigung mit den freundlichen Polen. Jede dieser Sanktionen kann irren, d. h. dem Prinzip des Nutzens zuwider angewendet werden; und zwar beginnt der Irrtum in der Regel in einer dieser Sanktionen und verbreitet sich von dort aus in die übrigen. Nur die natürliche Sanktion ist ihrem wesentlichen Charakter nach unveränderlich; sie ist es, die unvermerkt alle anderen auf sich zurückführt, ihre Verirrungen verbessert und alles hervorbringt, was in den Gefühlen und Urteilen der Menschen gleichförmig ist; sie ist daher für Bentham geradeso wie für Hobbes und Locke die Basis alles sittlichen Urteilens.

Man hat es von jeher auffällig gefunden, daß diese Reihe der Sanktionen nur äußere kennt, die wichtigste von allen aber, die innere Sanktion des Gewissens, vermissen läßt. Dies ist nicht unabsichtlich geschehen. Ausdrücklich hat Bentham vielmehr gegen den Begriff des Gewissens, als schwankend und unklar, protestiert;[15] er scheint ihm, soweit er nicht überhaupt bloß figürlich ist, nur die Verbindung aller vier Sanktionen, meist mit Vorherrschen der religiösen, zu bezeichnen. Nichts zeigt deutlicher den Mangel tieferer spekulativer Interessen und

das einseitige Vorherrschen des praktisch-juridischen Gesichtspunktes bei Bentham als die Art und Weise, wie er so einen Zentralbegriff der Ethik, der in den vorausgegangenen Diskussionen der englischen Philosophie im Vordergrunde gestanden hatte, mit wenigen Bemerkungen einfach abtut, statt sich um seine Feststellung und Klärung zu bemühen. Denn ohne Mitwirkung des Gewissens, d. h. den Kampf und den Ausgleich der fehlerhaft und der richtig gebildeten Neigungen in der inneren Schätzung, würden alle übrigen Sanktionen immer nur Legalität, niemals aber Moralität zu erzielen imstande sein. Auch die größte Förderung des allgemeinen Wohles werden wir nur dann sittlich wertvoll heißen, wenn sie aus einem Innerlichen der Gesinnung hervorgegangen ist, wie umgekehrt die heftigste Reue nach äußeren Strafen nur dann sittlich heißen kann, wenn sie auf einer die Oberhand gewinnenden besseren Schätzung des innerlich Guten beruht.

Für diese Innerlichkeit aber hat Bentham kein Auge gehabt und dies ist auch der eigentliche Grund, warum seine Arbeiten, trotz vieler wertvoller Beiträge zur Ethik, den meisten Beurteilern so fremd und ungenügend erschienen sind. Jene Mängel seiner Auffassung finden wir überdies in seinen eigenen ausdrücklichen Erklärungen bestätigt. Moral wie Gesetzgebung werden von ihm definiert[16] als die Lehre von der Kunst, die Handlungen der Menschen so zu leiten, daß man die möglichst große Summe von Glück hervorbringe. Er gibt der Gesetzgebung den gleichen Mittelpunkt wie der Moral, unterscheidet sie aber durch den Umfang voneinander. Viele moralisch notwendige Handlungen dürfe die Gesetzgebung nicht befehlen; ja selbst viele moralisch verwerfliche nicht verbieten. Die Moral dagegen könne den Menschen durch alle kleinen Umstände seines Lebens und in allen Verhältnissen mit seinesgleichen unmittelbar leiten. Auch diese Unterscheidung läßt gerade das Wichtigste unbeachtet. Moral und Gesetzgebung haben beide mit der gleichen Reihe von Erfolgen zu tun und diese Erfolge werden von beiden nach dem gleichen Kriterium, nämlich nach ihrem Sozialwerte, beurteilt. Aber die Gesetzgebung faßt vorzugsweise die Endglieder dieser Reihe, nämlich die durch Handlungen bewirkten äußeren Um-

gestaltungen, die Ethik dagegen vorzugsweise die Mittelglieder, nämlich die jene Handlungen veranlassenden Gesinnungen und Bestrebungen, ins Auge.

Damit hängt ein anderer verhängnisvoller Irrtum Benthams zusammen, welcher viele Mißverständnisse veranlaßt und seinem Begriffe des allgemeinen Wohles als obersten Kriteriums für Ethik und Politik viele ungerechtfertigte Vorwürfe zugezogen hat. Das Wohl und die Förderung der Allgemeinheit soll der oberste Maßstab zur Beurteilung des praktischen Wertes von Gesinnungen und Handlungen sein. Wie kommt nun der Einzelne dazu, sie auch für seine Person zur praktischen Norm zu machen? Auf diese Frage nach den subjektiven Triebfedern der Moral (welche man auch wohl als das Fundament derselben zu bezeichnen pflegt), hat Bentham, in längst überwundene Einseitigkeiten zurückfallend, keine andere Antwort als den Hinweis auf den Egoismus, welcher durch entsprechende Durchbildung der Intelligenz über sein wahres Interesse aufgeklärt und durch einen wohlabgepaßten Mechanismus der Gesetzgebung für den Dienst der Allgemeinheit in Pacht genommen wird. Die Aufgaben der Gesetzgebung und der Ethik wiederum ohne weiteres identifizierend, verlangt er von jener eine solche Einrichtung der Gesellschaft, daß die Lustmotive auf Seite der dem allgemeinen Wohl dienlichen Handlungen, die Unlustmotive auf Seite der ihm schädlichen tunlichst verstärkt werden, wobei die Ethik nichts anderes zu tun hat, als diese Bilanz dem Einzelnen möglichst deutlich zu machen und ihm zu zeigen, daß unsittlich handeln soviel heißt wie falsch rechnen. Also die Theorie des Helvetius in englischem Gewande; für die Gesetzgebung unleugbar richtig, für die Ethik eine Halbheit, die notwendige Konsequenz einer Anschauung, die nur äußere Einwirkungen, äußere Sanktionen, äußere Werte kennt und auch das Innerlichste im Menschen, das Gewissen, mechanisiert.[17]

Auch hier freilich greift, wie vielfach bei den Enzyklopädisten, das warme Gefühl des Menschen, der eine ungeheure geistige Kraft und ein Leben voll der hingebendsten Arbeit in den Dienst der Menschheit gestellt hat, über die Engigkeit der Theorie hinaus: Bentham preist den Menschen,

der sein persönliches Glück hingibt, um andere zu fördern, als Heros, als höchste Erscheinungsweise des Sittlichen, und vergißt, daß dies nach seiner eigenen Theorie eine Unmöglichkeit ist.

---

2. Abschnitt

John Stuart Mill

1. Der Benthamismus

Die geistesmächtigsten Erben der von Bentham gegebenen Anregungen sind ohne Frage die beiden Mill, Vater und Sohn. Jener enge Zusammenhang des 19. Jahrhunderts mit den geistigen Tendenzen des 18. auf dem Boden Englands, von welchem bereits die Rede war, wird hauptsächlich durch sie vermittelt. Bentham bildet die Brücke. James Mill, welchem die Autobiographie seines Sohnes ein so unvergängliches Denkmal gesetzt hat, war der erste Engländer von Bedeutung, der Benthams allgemeine Ansichten über Ethik, Regierung und Gesetzgebung von Grund aus verstand und in der Hauptsache zu den seinigen machte. Von seinen Schriften und seinem persönlichen Einflusse sagt John Stuart Mill, daß sie seiner Generation als großer Mittelpunkt des Lichts dienten. In seinen späteren Jahren war er ebensogut das Haupt und der Führer der intellektuellen Radikalen Englands wie Voltaire es war für die Philosophen Frankreichs.[18] Mannigfach verzweigt sich der Kreis von Männern, welche um ihn geschart den Ideen Benthams Einfluß auf das öffentliche Leben Englands zu verschaffen suchten; aber mögen andere aus dem Kreise der Benthamiten, dessen Entstehen und erste Wirkung die Autobiographie Mills in so fesselnder Weise schildert, auf einzelne Zweige des englischen Lebens, insbesondere auf Jurisprudenz, Parlament und Gesetzgebung, bedeutender eingewirkt haben: in dem gesamten Denken der Nation hat keiner von diesen Männern tiefere und bleibendere Spuren hinterlassen, als James Mills Sohn: John Stuart Mill.[19]

In begeisterten Worten hat er es ausgesprochen, was Bentham für England und die allgemeine Sache der Kultur bedeute, und was er selbst ihm verdanke: eine Epoche in seinem Leben, einen der Wendepunkte in der Geschichte seines Geistes. „Als ich den letzten Band des ‚Traité de législation' niederlegte, war ich ein anderer Mensch. Das Utilitätsprinzip, wie es Bentham verstand, bildete nun den Schlußstein, der alle die abgerissenen fragmentarischen Teile meines seitherigen Glaubens und Wissens zusammenhielt, und verlieh meinen Vorstellungen innere Einheit. Ich hatte jetzt Ansichten, einen Glauben, eine Doktrin, eine Philosophie und (in einer von den besten Bedeutungen dieses Wortes) eine Religion, deren Predigt und Verbreitung zur äußeren Hauptaufgabe eines Lebens gemacht werden konnten."[20] So schrieb einst Fichte, fast mit denselben Worten, von den begeisternden und den inneren Menschen erhellenden Wirkungen seines Studiums der Kantischen Philosophie;[21] so mochte einst die Weisheit des lehrenden Sokrates in das begeisterungsdurstige Ohr Platons geklungen haben: es ist immer das Schönste im geistigen Leben, der stille Jubel, mit welchem die lange gesuchte Lösung beängstigender Fragen als freies Geschenk von einer überlegenen Individualität empfangen wird. Was Bentham fehlte, um ein wahrhaft großer Denker, ein Philosoph im höchsten Sinne des Wortes, zu sein, hat Mill später rückhaltlos ausgesprochen — ein Urteil, das in jeder Hinsicht für die Würdigung beider Männer von höchster Bedeutung ist. Denn in Verbindung mit dem gleichzeitig entstandenen Essai über Coleridge und einem anderen Aufsatz über Plato[22] zeigt diese Arbeit die bewunderungswürdigste Fähigkeit, sich in das zu versetzen, was die Stärke einer völlig verschiedenen Anschauung ausmacht — eine Fähigkeit, die zwar dem Historiker unter allen Umständen unentbehrlich ist, bei so wesentlich systematisch gerichteten Geistern jedoch sich nur selten findet. Das ist um so beachtenswerter, als diese Fähigkeit, auch dem Gegner auf Grund seiner relativen geschichtlichen Berechtigung Genüge zu tun, die Vertreter der „historischen" Schule oft gerade da im Stich gelassen hat, wo sie am nötigsten gewesen wäre. Beweis: die Urteile von Coleridge und Carlyle

über Voltaire und die Enzyklopädisten, welche man heute nur ebenso einseitig und oberflächlich wird nennen können, wie irgendwelche der verschrieenen Urteile der Aufklärung über Gegenstände des Glaubens und der religiösen Entwicklung.[23]

Aber wenn Mill auch mit allen Kräften danach gerungen hat, in seiner eigenen Bildung das zu ergänzen, was er an Bentham vermißt,[24] so hat er doch nie den festen Boden verlassen, auf welchen er sich von Beginn seiner Tätigkeit an durch die Assoziationspsychologie seines Vaters und das Glückseligkeitsprinzip Benthams gestellt sah: jene ein wundervolles Organ geistiger Zergliederung, dieses ein heuristisches Prinzip von größter Tragweite und Gestaltungskraft. Ja es kam die Zeit, wo Mill es beinahe zu bereuen schien, nicht daß er sich selbst jenen tiefen Einblick in die Ideen der historischen und spekulativen Schule verschafft, wohl aber daß er die Mängel des Benthamschen Geistes mit rückhaltlosem Freimut vor einem Publikum aufgedeckt hatte, welches vielmehr noch der Belehrung über die wahre Bedeutung und Tragweite seiner Prinzipien bedurft hätte.[25]

Über die geistige Natur Benthams wächst Mill alsbald hinaus. An Stelle eines mehr äußerlichen Schematisierens und Klassifizierens tritt bei Mill eine Beherrschung aller Hilfsmittel der psychologischen Analyse; an Stelle gesetzgeberischer Technik das eindringendste Studium der Gesetze des geistigen und wirtschaftlichen Lebens; neben die „Introduction to the Principles of Morals and Legislation“ und das „Rationale of judicial evidence“ das System der Volkswirtschaftslehre und der Logik: also mit einem Worte an Seite des Juristen der Philosoph. Aber wie durch alles, was Mill je geschrieben, selbst durch seine Logik, ein gewisser praktischer Zug hindurchgeht und den ungewöhnlichen Erfolg seiner Arbeiten selbst in solchen Kreisen, die sonst philosophischen Bedürfnissen ganz fern zu stehen scheinen, erklärt, so ist wiederum alles, was er über praktische Fragen geschrieben, von einem warmen Hauche ethischer Begeisterung durchweht, der um so wohltuender wirkt, je sorgsamer er bemüht ist, jeden Anschein bloßer Rhetorik zu meiden und sich ganz und gar nur in das schlichte Gewand verständigen Raisonnements zu

hüllen. Mill selbst scheint sich dieses Charakters bewußt gewesen zu sein und führt ihn auf die belebende Einwirkung jener seltenen Frau zurück, mit welcher ihn ein so intimes Verhältnis geistiger und gemütlicher Ergänzung verband.[26] Eine merkwürdige, noch zu wenig beachtete Tatsache, wenn man sich des kaum minder tiefgreifenden Einflusses erinnert, den eine andere Frau, Clotilde de Vaux, auf Auguste Comte geübt hat. In der bevorstehenden großen Umgestaltung, deren unausweichliches Kommen der Gründer des französischen wie des englischen Positivismus mit gleichem Ernst verkündet haben und welcher sie durch ihre Arbeiten Inhalt und Richtung zu geben sich bemühten, erscheint eine durchgreifende Veränderung der sozialen Stellung und Durchschnittsbildung der Frauen im Mittelpunkte — eine Theorie, welche wie der gedankenmäßige Nachklang eines Glückes erscheint, das beiden Denkern im Leben beschieden war und höchst befruchtend auf beide gewirkt hat. Vielleicht ist der unvergleichliche Wert eines solchen Besitzes in den schlichten Worten von Mills Selbstbiographie[27] noch ergreifender zum Ausdruck gekommen, als in der fast abgöttischen Verehrung, welche Comte seiner Freundin geweiht hat; aber der innere Grund des Gefühls ist der gleiche, und es ist völlig im Geiste jener Denker, wenn wir der neuen Menschheit den Genius des Weiblichen, die Idee der sittlich-sozialen Emanzipation der Frau, zum Geleite geben.

2. Ethischer Grundzug der Arbeiten Mills

Mill so wenig wie Comte hat ein System der Ethik geschrieben: und doch ist eine vernunftgemäße Gestaltung des Gesellschaftslebens nach ethischen Normen ausgesprochenermaßen das letzte Ziel, auf welches alle ihre Untersuchungen lossteuern. Es ist das Vorrecht der herrschenden Geister, die kostbare eigene Kraft nur da einsetzen zu müssen, wo es die großen Entscheidungen gilt, und das Nebensächliche der geduldigen Werkeltagsarbeit kleinerer Leute zu überlassen. Daß auf dem Gebiete der Individualethik heute keine großen Entdeckungen mehr zu machen und keine wesentlichen Neuerungen

zu begründen sind, hat ein Mann wie Mill in voller Klarheit erkannt. Was ihm nach der endlosen Durcharbeitung, welche dieses Gebiet gefunden, allein noch wichtig erscheinen konnte, war die Aufgabe, einerseits die Gültigkeit eines Prinzips über allen Zweifel zu erheben, von dem er überzeugt war, daß es, richtig verstanden und angewendet, eine den Tatsachen vollkommen gerecht werdende Erklärung der ethischen Phänomene und ein sicheres methodisches Kriterium zur Beurteilung sittlicher Werte gewähre; anderseits die von ihm wohl erkannten Mängel und Einseitigkeiten Benthams, über welche er sich keinen Illusionen hingab,[28] zu verbessern und dessen Prinzipien der Ethik auf eine Höhe zu bringen, auf der sie den strengsten Anforderungen der Wissenschaft zu genügen vermochten.

So erwächst in überwiegend abwehrender Polemik gegen die Bekämpfer des Wohlfahrtsprinzips die Abhandlung über den Utilitarismus,[29] das Einzige, was Mill jemals über ethische Fundamentalfragen geschrieben hat. Einer seit Bentham, ja lange vor ihm vorhandenen Anschauung den Namen gebend, welcher seitdem zu einem unzähligemal wiederholten Schlagwort geworden ist,[30] setzt sie gerade auf dem Punkte die Hebel der Untersuchung ein, welchen Bentham als selbstverständlich und keines Beweises bedürftig betrachtet hatte.

Aber aus diesem prinzipiellen Gedanken entwickelt Mill, mit Umgehung vieler dazwischen liegender, allzuoft betretener Pfade, in verschiedenen größeren und kleineren Arbeiten eine Reihe von Anwendungen, welche man ohne weiteres als die nicht durch die Einheit der Form, aber durch die Einheit der Anschauung verbundenen Bruchstücke einer „Politik" im Sinne der antiken Philosophie, einer Sozialethik, bezeichnen kann. Mill ist, wie Comte, durchdrungen von der Überzeugung, daß die wahrhaft großen, die brennenden Fragen ethischer Kultur auf dem sozialen Gebiet liegen, daß die neuen Normen und Wertgebungen, deren wir ohne Frage bedürfen, nicht aus dem Individuum und seiner vernünftigen Autonomie allein entwickelt und nicht für das Individuum allein hingestellt werden dürfen. Daß es sich vielmehr darum handelt, diese neuen ethischen Ideale in der Konstruktion der Gesellschaft auszu-

prägen, weil ohne dies das Individuum mit seinem besten Können und Wollen gleichwohl an der Starrheit der umgebenden Verhältnisse scheitern müßte. Diese ethische Neugestaltung der Gesellschaft hat Mill fast bei allem im Auge, was er außer der Logik geschrieben. Von den „Principles of Political Economy" schildert Mill selbst,[31] wie unter dem belebenden Einflusse seiner Gattin der humane oder ethische Gesichtspunkt mehr und mehr sich geltend machte, um zwei Disziplinen, welche man sich gewöhnt hatte, als notwendige Antipoden zu betrachten, wieder in ein Verhältnis wechselseitiger Ergänzung zu bringen. Für jene mächtige Bewegung, welche sich heute durchaus nicht mehr auf die Theorie und Wissenschaft der Volkswirtschaft beschränkt, sondern fast bei allen Kulturvölkern der sozialen Praxis und Gesetzgebung tiefe Spuren einzuprägen begonnen hat, findet man zahlreiche Vorläufer in den verschiedenen Ausgaben der „Principles" und der steigenden Berücksichtigung sozialistischer Ideen, für welche dies ursprünglich ganz auf den Prinzipien der Smith-Ricardoschen Schule aufgebaute Werk immer zugänglicher wird. Und die Autobiographie spricht bei der Erwähnung dieses Buches goldene Worte über die falsche Vermischung von Gesetzen der Produktion des Reichtums, welche wahre Naturgesetze sind, weil sie auf den Eigenschaften der Dinge und den unwandelbaren Bedingungen unseres irdischen Daseins beruhen, und den Arten der Verteilung, welche gewissen Bedingungen unterliegen und vom menschlichen Willen abhängen.

Gewiß, Mill war weder der erste noch einzige unter den neueren Denkern, welcher die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit einer Anwendung ethischer Gesichtspunkte auf Gegenstände der Volkswirtschaft wieder betonte: das hatten in Frankreich bereits Comte und Proudhon, in Deutschland I. H. Fichte und Marlow getan, und Mill selbst bekennt offen den Einfluß der französischen Sozialisten auf die Bereicherung seiner Anschauungen. In England aber, dem klassischen Boden alleinseligmachender Manchester-Doktrin, geht der erste entschiedene Bruch mit den Prinzipien des reinen Industriesystems — wenigstens in der wissenschaftlichen Volkswirtschaftslehre — auf Mill zurück.

Die nämliche tief ethische Tendenz geht auch durch alles, was Mill über Fragen der politischen Organisation geschrieben, von der merkwürdigen Abhandlung „Über die Hörigkeit der Frau“, mit ihrem Gegenstück „Über die Emanzipation der Frau“,[32] welche gewissermaßen die Brücke zwischen den beiden Gebieten bildet, zu den „Gedanken über Parlamentsreform“, den „Betrachtungen über Repräsentativverfassung“ und endlich seinem politischen Evangelium, der klassischen Abhandlung über die Freiheit. Daß jede bloß soziale Reform ein Ding der Unmöglichkeit ist; daß auch die vollkommenste immer nur die Gleichmäßigkeit der äußeren Bedingungen schaffen kann, deren die Individualität zu ihrer Entwicklung bedarf, hat Mill mit vollkommener Klarheit gesehen. Nicht minder, daß es bei keiner auf jenes Gleichmaß gerichteten sozialen Organisation ohne Zwang abgeht. Je strenger aber in einem sozialen Körper auf Ordnung und Schutz gesehen wird, um so kräftigere Pflege muß daneben den Individualitäten zugewendet werden, weil sich die Gesellschaft durch jede Unterdrückung der Individualität die lebendige Kraft des Fortschritts rauben würde.

Die Schärfe des kritischen Denkens bei Mill und der instinktive Individualitätsgeist des germanischen Stammes vereinigen sich so zu entschiedenem Proteste gegen die soziologische Grundformel, welche Comtes „Politique positive“ entwickelt: in Mills Augen eine vollendete Tyrannei der Gesellschaft über das Individuum, ein Warnungszeichen vor den Folgen, wenn der Mensch in seinen Spekulationen den Wert der Freiheit und Individualität aus den Augen verliert.[33] Und so gibt sich, im vollen Gegensatze zu Comte und so vielen Plänen einer sozialistischen Organisation, die Schrift über die Freiheit als das philosophische Textbuch einer Wahrheit, von der Mill selbst befürchtet, daß die der modernen Gesellschaft bevorstehenden, zum Teil schon in ihr vor sich gehenden, Umgestaltungen sie auf lange hinaus unersetzlich machen werden. Dennoch darf man auch den in dieser Schrift so scharf hervortretenden Individualismus nicht für das letzte Wort Mills nehmen. Denn wie seine volkswirtschaftlichen Theorien eine Entwicklung von Malthus und Ricardo zu einem

gemilderten Sozialismus durchgemacht haben, so auch seine politischen von der Form der reinen Demokratie zu einer modifizierten, wie die verschiedenen Beurteilungen von Tocquevilles „Démocratie en Amérique“ aus den Jahren 1835 und 1840 und die „Considerations on Representative Government“ beweisen.

3. Problem einer Sozialethik

Mit außerordentlicher Klarheit tritt so aus der Menge von Mills Arbeiten auf praktischem Gebiete das Grundproblem einer Sozialethik, d. h. vernunftgemäßer sittlicher Organisation der Gesellschaft, heraus: das Suchen nach einer Formel für den Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft. Ein Ausgleich zwischen den zum Schutze und zum Wohle Aller notwendigen Zwangsmaßregeln und der zur Förderung und Weiterentwicklung des Ganzen unentbehrlichen Selbständigkeit und Mannigfaltigkeit der individuellen Kräfte in ihrer wechselseitigen Reibung; ein Ausgleich, kann man in letzter Linie sagen, zwischen Wohlfahrts- und Entwicklungsprinzip. Es kann keine Rede davon sein, daß Mill diese Aufgabe selbst gelöst, ja nur in irgend systematischer Weise in Angriff genommen hätte. Für uns aber ist es bedeutungsvoll, daß Mill nicht nur das Problem, an welchem Staats- und Gesellschaftswissenschaft in den nächsten Generationen zu arbeiten haben werden, gestellt, sondern nicht minder klar erkannt hat, was von den meisten Sozialreformern so leicht vergessen wird: daß diese Aufgaben nicht bloß durch irgendwelche, auch die sorgfältigste, Gesetzmacherei gelöst werden können, sondern daß neben der Fixierung neuen sozialen Rechts eine entsprechende Charakterwandlung Platz greifen müsse, in der unkultivierten Herde sowohl, welche die arbeitenden Massen in sich schließt, als in der großen Mehrheit der Arbeitgeber, und zwar durch ethische Mächte. „Diese beiden Klassen müssen durch Übung lernen, für edle oder jedenfalls für öffentliche und soziale Zwecke zu arbeiten und vereint zu wirken, nicht bloß wie bisher nur für selbstsüchtige Interessen“[34] — ein Weg, dessen Schwierigkeit und Langwierigkeit im Gegensatze

zu den von heute auf morgen einzuführenden Utopien so vieler Sozialreformer sich Mill am wenigsten verhehlte, welchen er aber als den einzigen wahrhaft zum Ziele führenden festhielt.[35]

Durch diese allgemeine Grundrichtung seiner Arbeiten, in ihrer unmittelbaren Anwendung auf praktische Fragen, hat Mill mehr gewirkt als durch systematische Erörterung von Prinzipien. Und in diesem Sinne trifft vollkommen zu, was ein englischer Essayist einmal über ihn bemerkt:[36] nicht leicht sei bei einem Schriftsteller so viel zwischen den Zeilen gelesen, so viel aus seinem Schweigen geschlossen worden. In der Tat, auch ohne prinzipielle Darlegungen zieht dieser kühne und energische Geist den Leser unwillkürlich in die Atmosphäre hinein, in welcher er selber lebt. Es ist in ihm eine ganz eigenartige Verbindung von kühler Nüchternheit im Erkennen mit edler Begeisterung im Wollen,[37] welche ohne Zweifel in immer steigendem Maße Eigenschaft und Merkmal aller derjenigen werden wird, welche im Laufe der nächsten Generationen berufen sind, für den ethischen und sozialen Fortschritt der Menschheit etwas Dauerndes zu leisten. In wenig Denkern haben jene geistigen Notlügen, jene Hekatomben des Verstandes, welche so viele der edelsten Geister unserer Zeit glauben bringen zu müssen, um die praktischen Ideale zu retten und zu stützen, einen schärferen Gegner als in Mill. Daß auf dem ernsten Boden der Wirklichkeit wie sie ist, und fern von allen Stützen transzendenter Illusion, ideale Arbeit zur Förderung menschlicher Gemeinschaft erwachsen könne, das ist eine Überzeugung, die beim Studium Mills vielleicht noch unmittelbarer und noch ungetrübter erwächst, als bei demjenigen Comtes, weil Mill sich auch von jenem Reste von Mystizismus, der in Comtes Religion der Menschheit noch dämmert, freigehalten hat. Den Beweis dafür liefern jene drei Essays über die religiöse Frage, welche aus seinem Nachlasse veröffentlicht worden sind: ein kostbares Vermächtnis des scharfsinnigen Denkers, der Schlüssel zu allem, was in Mills früheren Arbeiten unausgesprochen im Hintergrunde liegt und von ganz eigenartiger Stellung in der philosophischen Literatur; ein Grablied uralter Illu-

sionen der Menschheit und doch himmelweit verschieden von allem, was der skeptische, spottende, grübelnde Geist der Aufklärung von Bayle bis Hume und Holbach in dieser Richtung gewagt.

Gerade im Vergleich mit dem vielfach so nahe verwandten Hume tritt dies besonders deutlich hervor. Humes Philosophie ist eine Aristokratin; sie scheut die Berührung mit dem volgus profanum, von dessen Bildungsfähigkeit sie eine äußerst geringe Meinung hat und läßt darum die Welt am liebsten ihren Gang gehen, ohne sich darein zu mischen, während sie sich im stillen über Gott und Welt und Menschen ihre eigenen seltsamen Gedanken macht. Der Gedanke, daß die Philosophie eine Macht im Leben sein könne, eine gestaltende und bildende Kraft, wenn auch im verborgenen wirkend, ist Hume niemals gekommen; seine Philosophie ist bloße Luxusware für solche, die sonst nichts zu tun haben. Diese geistige Vornehmtuerei ist bei Mill völlig verschwunden; und es ist sicherlich nicht zum wenigsten das Verdienst des „nüchternen, herzlosen Benthamismus", daß sie es ist. Freilich klopft unsere Zeit auch mit ganz anders drängendem Begehren an die Pforte der Philosophie um das Brot des Lebens; und Mill gehört zu den vergleichsweise nur allzu Wenigen, welche ihr statt dessen nicht Steine gereicht haben. Ein tiefes Gefühl für die geistigen Bedürfnisse seiner Zeit geht durch alle seine Arbeiten hindurch: sie alle ruhen, indem sie die Schäden und Unvollkommenheiten der bestehenden Zustände und geltenden Meinungen auf das Schärfste kennzeichnen und auf das Rücksichtsloseste verurteilen, auf der Überzeugung von der unbegrenzten Möglichkeit, die moralische und intellektuelle Lage der Menschheit durch Erziehung und Kultur zu verbessern. Es ist nicht zufällig, daß die Lebensbeschreibung, welche Condorcet von Turgot verfaßt hat, Mills Lieblingsbuch gewesen ist, zu dem er immer wieder zurückkehrte, wenn er sich in höhere Regionen des Denkens und Fühlens aufschwingen wollte.[38] Ja er selbst ist von seinen Landsleuten wegen dieses warmen Glaubens an den Fortschritt der Menschheit mehr Franzose als Engländer genannt worden;[39] wir Deutsche dürfen in ihm wohl mit mehr Grund eine Vereinigung der wertvollsten

Eigenschaften des französischen und englischen Stammes erblicken, den vollkommensten Typus, welchen die positivistische Philosophie bis jetzt hervorgebracht hat.

4. Kampf gegen die intuitive Schule

Die Untersuchung der prinzipiellen Grundlage des Sittlichen bei Mill erinnert in ihrem Ausgangspunkt vollständig an Humes Untersuchung über die Prinzipien der Moral, das nach Inhalt wie Form entschieden zunächst stehende Werk der ethischen Literatur Englands.

Moralische Unterscheidungen als solche sind eine unbestrittene Tatsache des menschlichen Lebens. Wir nennen gewisse Handlungen und Neigungen recht, andere unrecht; dies heißt so viel als sie billigen oder mißbilligen. Wir haben angenehme Gefühle bei Betrachtung von Handlungen und Neigungen der ersten Art, entgegengesetzte bei solchen der zweiten Art, und jedermann ist sich bewußt, daß diese Gefühle mit unseren übrigen Lust- und Schmerzgefühlen nicht ganz identisch sind.[40]

Diese von jedermann gekannten und anerkannten Phänomene werden nun durch zwei entgegengesetzte Theorien zu erklären versucht: die intuitive und die empirische. Ohne Frage übertreibt Mill[41] den Gegensatz beider Richtungen, welche nur in einzelnen Momenten der Entwicklung sich mit der Schroffheit und Ausschließlichkeit gegenüberstanden, wie Mill es schildert. Aber es bezeichnet gewiß einen immer wiederkehrenden Charakterzug der intuitiven Ethik, daß sie die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht als eine letzte und nicht weiter abzuleitende Tatsache, als Werk eines ursprünglichen Vermögens, und die sie begleitenden Gefühle als ebenso spezifisch wie irgendwelche Gattung von Sinnesempfindungen bezeichnet; während die empirische Schule in den Äußerungen der Sittlichkeit vielmehr Produkte einer hoch gesteigerten psychischen Entwicklung, zusammengesetzte Phänomene, erblickt, auf welche die nämlichen Grundsätze der Analyse anzuwenden sind, wie auf alle übrigen zusammengesetzten Ideen und Gefühle, und vor allem den von der intuitiven Schule ge-

leugneten Zusammenhang dieser Phänomene mit der menschlichen Wohlfahrt und Glückseligkeit betont.

In der Nachdrücklichkeit und Entschiedenheit, mit welcher Mill sich gegen die Annahmen der intuitiven Schule wendet, läßt sich wohl am deutlichsten erkennen, wie wenig die Anerkennung der intellektuellen Stärke eines Plato, eines Coleridge, eines Carlyle, ihn über das wissenschaftlich Bedenkliche platonisierender Theorien zu täuschen vermochte. So weit die intuitionistische Hypothese mit ihren Voraussetzungen wirklich Ernst macht, ist sie für Mill nicht viel mehr als ein gefügiges Werkzeug, um Vorurteile zu heiligen und die Prüfung jedes eingewurzelten Glaubens und jedes Gefühles, dessen Ursprung außer dem Bereich der Erinnerung liegt, abzuweisen.[42] Vieles, was Mill in diesem Zusammenhang ausspricht, klingt so, als ob es unmittelbar gegen Carlyle gerichtet wäre, denjenigen von allen Anhängern der intuitiven Schule, welcher den meisten geistigen Einfluß auf England geübt hat. Niemals ist ja bei Fragen, welche die tiefsten Probleme der praktischen Lebensgestaltung betreffen, in so ungestümer und leidenschaftlicher Weise über alle wissenschaftlichen Untersuchungsmethoden in Ethik und Sozialphilosophie hinweg an das unmittelbare Gefühl und die Einbildungskraft appelliert worden, wie von Carlyle. Mehr Dichter als Denker, hat dieser geistvolle und begeisterte Mann ohne Frage eine große Wirkung auf die Gemüter hervorgebracht; daß man aber auf diesem Wege zwar Affekte erregen, jedoch der wirklichen Förderung so schwieriger Fragen nicht näher rücken kann, hat Mill völlig klar gesehen. Der Gegensatz zwischen einer Ethik, welche an die äußeren Kriterien der Lust- und Unlustfolgen appelliert und jener, welche sich nur auf innere Überzeugung gründen will, ist darum gleichbedeutend mit dem Gegensatz von Fortschritt und Stillstand in der Ethik, mit dem Gegensatz fortgesetzter vernünftiger Prüfung oder Vergötterung von überlieferten Gewohnheiten,[43] soweit die intuitive Theorie wirklich Ernst macht. Aber hier zeigt sich nun bei näherem Zusehen, daß alles, was sie praktisch Brauchbares geleistet hat (d. h. alle Versuche der Ableitung und Begründung ihrer Normen) auf Kosten der Konsequenz erreicht worden ist, indem von äußeren Kri-

terien, d. h. von der Rücksicht auf wahrscheinliche Folgen, auch in den Theorien, welche dies prinzipiell verwerfen, ein höchst ausgedehnter, wennschon verdeckter Gebrauch gemacht wird. Daß insbesondere Kants Versuch, die Maxime seines allgemein gesetzgebenden Willens aus reiner Vernunft abzuleiten, in einer ans Komische streifenden Weise der verlästerten Rücksichtnahme auf die möglichen praktischen Folgen eines bestimmten Tuns verfällt, hat Mill, wie vor ihm in Deutschland Schopenhauer, Beneke, Feuerbach, nachdrücklich hervorgehoben.[44] Aber auch in der Form, welche Fichte der Ethik des kategorischen Imperativs gegeben, entgeht dieselbe dieser Schwierigkeit nur dadurch, daß sie die ganze konkrete Gestaltung der Ethik als notwendiges Mittel zur Durchführung eines obersten Zweckes, der reinen Autonomie des Vernunftwesens, darstellt, und in dies Prinzip, welches nun freilich mit Einzelzwecken nichts mehr zu tun hat, die ganze Fülle des vollkommensten Lebensgehaltes hineinzaubert. So kann man gegen jede Glückseligkeitslehre protestieren, und besitzt doch in dem mit dem Sittlichen identifizierten Begriffe der Seligkeit, geheimnisvoll verschleiert, dieselbe Kraft, welche der Eudämonismus als gereinigte und erweiterte Wertgefühle offen zum Prinzip des Sittlichen erhebt.

5. Das Glückseligkeitsprinzip bei Mill

Die Fassung, welche Mill diesem Prinzip gibt, ist die folgende: Der letzte Endzweck alles menschlichen Handelns, das höchste Gut also im Sinne der antiken Philosophie, ist für den Einzelnen wie für die Gattung ein Dasein, möglichst frei von Schmerz und möglichst reich an Freude, beides im Sinne der Quantität ebensowohl als der Qualität verstanden, wobei natürlich das Urteil derjenigen, deren Erfahrung die reichste und deren Bewußtsein das gereifteste ist, entscheidet.[45] Dieser letzte Zweck alles Handelns ist notwendig zugleich Kriterium der Sittlichkeit.

Dieser Maßstab ist kein willkürlicher, sondern in der Natur und Erfahrung gegeben. Über vergleichsweisen Wert hat nur derjenige ein Urteil, der vergleichen kann, weil er

Verschiedenes kennt. Von der Betrachtung des Tieres, von dem rohsinnlichen Menschen, der andere Genüsse nie kennen gelernt hat, wird in dieser Frage niemand Aufklärung wollen. Hält man aber Umfrage im Kreise der Wissenden, Denkenden, so wird, wie Mill überzeugt ist, unzweifelhaft die Tatsache hervortreten, daß zwischen den einzelnen Lust- und Unlustgefühlen nicht nur quantitative, sondern auch qualitative Unterschiede bestehen. Kein Mensch, der rein geistige und soziale Gefühle einmal überhaupt in einem gewissen Grade zu erzeugen fähig geworden ist, wird, noch ganz abgesehen von sittlichen Erwägungen, die Fähigkeit solchen Fühlens gegen die größte Menge und ununterbrochene Dauer rein sinnlicher Genüsse eintauschen wollen — ein Satz, der umgekehrt durch die oft zu machende Beobachtung bestätigt wird, daß Unzufriedenheit mit dem Leben bei relativ günstiger äußerer Lage in der Regel eine Folge geistiger Enge und egoistischer Selbstbeschränkung ist. Gewiß, je untergeordneter die geistige Organisation eines Wesens ist, umso leichter wird dasselbe zu befriedigen sein; und je höher die geistige Entwicklung, je mannigfaltiger die Bedürfnisse, umso schwerer wird es für ein Wesen, das Glück zu finden; aber die Tatsache jener natürlichen Wertunterschiede zwischen verschiedenen Formen des Bewußtseins, unabhängig von aller Ungunst des Weltlaufes, bleibt doch bestehen: sie ist die Grundlage alles dessen, was man „menschliche Würde“[46] nennt.

Mill selbst hat auf die Einführung dieses qualitativen Moments in die utilitarische Theorie sehr großen Wert gelegt: es scheint ihm, nach gewissen Äußerungen der Autobiographie zu schließen, in einer kritischen Periode seiner geistigen Entwicklung behilflich gewesen zu sein, um die volle Sicherheit in bezug auf die Schätzung persönlicher Vollkommenheit und höherer Kulturgüter nicht einzubüßen. Trotzdem besteht kein Zweifel, daß die Theorie nicht nur in psychologischem Sinne unrichtig ist, sondern daß sie auch die utilitarische Theorie Mills, wie jeden anderen Eudämonismus, völlig zersprengt. Es gibt keine anderen Qualitäten der Gefühle als Lust oder Unlust;[47] und um Lust und Unlust, die aus verschiedenen Quellen stammen, gegeneinander abzuschätzen,

kommen nur die bereits von Bentham mit voller Klarheit und Vollständigkeit angegebenen Momente in Betracht (siehe oben S. 421). Alle diese Momente: Intensität, Dauer, Wahrscheinlichkeit des Eintretens, Zeitnähe, Ergiebigkeit und Fortwirkung, Ausschluß unerwünschter Nebenwirkungen, mögliche Ausbreitung über Andere, sind einer gewissen quantitativen Bestimmung zugänglich und dadurch untereinander kommensurabel. Die Lust aus geistiger Tätigkeit oder künstlerischen Genüssen ist irgendwelcher Sinnenlust nicht darum überlegen, weil sie als Lust eine andere Qualität hätte, „edler" wäre, sondern wir nennen sie edler und ziehen sie vor, weil sie die oben angegebenen Kriterien der Wertbestimmung in einem viel höheren Grade aufweist, weil bei einem gewissen Verhalten der gesamte Lust- oder Nutzeffekt ein größerer ist. Sobald wir aber qualitative Differenzen außer dem Fundamentalgegensatz von Lust und Schmerz einführen, werden die einzelnen Faktoren unvergleichbar und jeder Kalkül unmöglich. Der Utilitarismus wird dann rettungslos auf die schiefe Bahn der intuitiven Ethik gedrängt, nach der gewisse Eigenschaften und Verhaltungsarten Wert „in sich selbst" und abgesehen von ihren Folgen besitzen.

Natürlich bleibt unbeschadet dieses Einbruches eines fremden Elements in die Theorie das Glückseligkeitsprinzip als solches für Mill der leitende Gedanke seiner Wertbestimmung. Es erscheint ihm freilich als problematisch, ob Glück im Leben tatsächlich erreichbar sei; aber der Eudämonist muß wenigstens allen Versuchen, das in der Welt vorhandene Leid zu verringern und zu lindern, Beifall spenden und Vorschub leisten. Mit dem Auge des Pessimisten, d. h. mit rückhaltsloser Klarheit, blickt Mill zwar auf alle Gebrechen und Schäden des Lebens wie es ist; aber dieser trostlose Zustand des heutigen Daseins kann angesichts der mangelhaften Organisation der menschlichen Gesellschaft, der unzulänglichen Ausbildung unseres Wissens wie unseres Wollens, nicht als unaufheblich und nicht als das letzte Wort der Entwicklung betrachtet werden.[48]

Man kann also im Sinne Mills Sittlichkeit definieren als den Inbegriff der Normen menschlichen Verhaltens, durch deren Erfüllung ein Zustand der Glückseligkeit in möglichst weitem Umfang herbeigeführt werden würde.[49]

Es ist selbstverständlich, daß unter jenem Zustande der Glückseligkeit, welcher als Ziel sittlichen Verhaltens erscheint, nur diejenigen Bestandteile der Glückseligkeit begriffen werden können, welche vom menschlichen Willen und dem geordneten Einklang menschlicher Bestrebungen abhängig sind, keineswegs aber dasjenige, was von allgemeinen Naturverhältnissen und dem unberechenbaren Spiel des Zufalls bedingt ist. Sodann ist zu bemerken, daß die Millsche Formel in ihrer oben angeführten Fassung einen etwas zu absoluten Ausdruck hat, der wohl auf unser heutiges ethisches Ideal paßt, aber nicht ebensogut zur historischen Anwendung sich eignet. Dies ist jedoch unschwer zu bewirken, wenn man das Sittliche als die Summe der Normen definiert, durch welche, nach dem Urteil der geistig hervorragendsten Männer jeder Zeit und jedes Volkes, die größte Summe von Glückseligkeit im Kreise menschlicher Gemeinschaft hervorgebracht werden würde, welch letzterer Begriff der Gemeinschaft sich allmählich aus beschränkterer Anwendung auf den Kreis der Stammes-, Volks- oder Glaubensgenossen zu immer universellerer Fassung erhebt.

6. Widerlegung der Einwände gegen den Utilitarismus

Aber auch in dieser Fassung ist das aufgestellte Prinzip einer Reihe von Einwendungen ausgesetzt.

Lust und Unlust, oder in erweitertem Sinne Glück und Unseligkeit, sind die alleinigen Triebfedern alles Handelns. Man hält diesem Satze gern den anderen entgegen, daß sittliche Güte doch um „ihrer selbst willen“ erstrebt werde. Was heißt dies „um ihrer selbst willen?“ Offenbar nichts anderes, als daß das Sittliche ein Zweck ist, bei dem wir stehen bleiben und uns beruhigen, indem das Bewußtsein des Sittlichen uns beglückt, die Abwesenheit desselben uns schmerzt. Wir sehen dabei ab von anderen Zwecken und Annehmlichkeiten, die wir mittels des Sittlichen etwa zu erreichen gedenken, jedoch keineswegs von aller Beziehung auf Lust und Unlust überhaupt.[50] Aber besteht denn kein Gegensatz

zwischen dem Sittlichen und den Lustgefühlen? In gewissen Fällen unzweifelhaft; man darf ihn nur nicht übertreiben. In jeder Zeit und von jedem Individuum in bestimmten Perioden seiner Entwicklung werden gewisse Bestandteile dessen, was als sittlich gilt, nicht um ihrer selbst willen, d. h. wegen der unmittelbar damit verknüpften Lust, gesucht, sondern als Mittel zu dem Zwecke, andere Unlust zu vermeiden, andere Lust zu erringen. Allmählich aber wird, kraft einer im menschlichen Leben unendlich häufigen Umsetzung, das, was früher nur als Mittel wertvoll gewesen war, jetzt selbst Zweck, d. h. Gegenstand von Lust- und Unlustgefühlen.[51]

Ganz in derselben Weise, wie es Fichte, Hegel und Feuerbach getan hatten, und jede tiefergreifende ethische Theorie es tun muß, macht darum auch Mill auf die teilweise Gegensätzlichkeit zwischen Neigungen und Trieben einerseits, dem Willen, d. h. dem durch entwickelte Reproduktion und intellektuelle Tätigkeit geklärten und gereinigten Streben anderseits, aufmerksam. Wenn aber idealistische Theorien in dieser Entwicklung des Willens mehr das aktive Moment der Vernunfttätigkeit in den Vordergrund stellen, so betont Mill vielmehr die Macht der Gewohnheit, welche den ursprünglich ganz von den Neigungen und Trieben abhängigen Willen diesen schließlich mit einer gewissen Selbständigkeit gegenüberstellt, so daß er, kraft einer festgewordenen Assoziation, Dinge erstrebt, die ursprünglich keine unmittelbare Neigung in ihm erweckten, und gewisse Zwecke nicht darum gewollt werden, weil sie begehrt würden, sondern darum begehrenswert scheinen, weil wir sie wollen: Ein Vorgang, der in der sittlichen Entwicklung auch der selbständigsten Naturen nicht fehlen kann, bei der großen Mehrzahl der Menschen aber geradezu die Regel bildet. Der Anfang sittlicher Bildung ist nicht anders möglich, als daß man Rechttun mit Lust, Unrechttun mit Schmerz assoziiert, und den Zögling unmittelbar mit beiden Lust- und Schmerzgefühle erfahren läßt. Nur so erlangt der Wille allmählich die Fertigkeit, Dinge zu wollen und mit ihnen Lust zu verknüpfen, die ihm ursprünglich ganz fern lagen und die für ihn nicht unmittelbar, sondern nur kraft allgemeiner Schätzung, als Voraussetzungen der universellen Glückseligkeit, Wert haben.[52]

Das Sittliche wird daher nur begreiflich als ein Entwicklungsprodukt: das ist die Einsicht, welche aus diesen Erwägungen resultiert, und mit welcher Mill einerseits eine fühlbare Lücke in der älteren Humeschen Auffassung auf das glücklichste ergänzt, anderseits dem späteren Evolutionismus mit Hilfe seiner Assoziationspsychologie mächtig vorgearbeitet hat.[53] Schon Mill hat in dieser Entwicklung die beiden Richtungen erkannt, welche man später als die ontogenetische und die phylogenetische unterschieden hat: es entwickelt sich im Laufe der Generationen und durch gehäufte Erfahrungen der Menschheit jenes Kriterium der sittlichen Beurteilung in seinen einzelnen Forderungen, und es entwickelt sich die Anpassung der Individuen an die damit gegebenen Normen. Die Entstehung jenes Kriteriums hat so wenig Unbegreifliches, daß man sich vielmehr nur wundern muß, wie ein so klar zutage liegender Vorgang in so viel Dunkel eingehüllt werden konnte. Jeder Mensch weiß im ganzen recht wohl, wie er den andern haben möchte, was ihm an diesem gefällt und von diesem wehetut; und es müßte wahrlich sonderbar zugehen, wenn daraus nicht für jede Zeit und jedes Volk ein Inbegriff dessen, was jeder von den andern begehrt, ein Maßstab der Beurteilung nach dem „allgemeinen Wohl", entstände.

Aber freilich, diese Beurteilung des Individuums von seiten anderer nach ihren Maßstäben und Erwartungen ist, wie dies in völlig analoger Weise auch Feuerbach gezeigt hat, keineswegs von Hause aus mit der eigenen Beurteilung, das was jene von uns wollen, keineswegs selbstverständlich mit dem, was wir selber wollen, identisch. Eben darum ist es ein völliges Mißverstehen des Utilitarismus, wenn man ihm vorwirft, er wolle mit seinem Prinzip alles aus der Welt schaffen, was Entsagung oder Aufopferung heißt. Alles, was der Utilitarismus behauptet, ist dies, daß auch Akte der Selbstverleugnung einen eudämonologischen Hintergrund haben müssen, wenn sie als sittlich gelten wollen; daß sie irgendwie als Mittel zur Förderung dieses Endzweckes sich zu legitimieren haben.[54] Die utilitarische Ethik weiß aus der Sittengeschichte der Menschheit, welch harten und unablässigen Kampf es jeder Zeit und jedem Volke kostet, das, was sie für

wertvoll halten, den natürlichen Instinkten der Einzelnen abzunötigen und aufzuzwingen. Fast alle schätzenswerten Eigenschaften der Menschheit sind nicht Ergebnis der natürlichen Instinkte, sondern eines Sieges der Reflexion und bewußten Wollens über die Instinkte. Mut, Wahrheit, Reinheit, Selbstbeherrschung werden überall durch die mühsamsten Veranstaltungen der Gesamtheit dem Naturmenschen angezüchtet und selbst die ausgedehntere Wirksamkeit der Sympathie, auf deren natürlichem Vorhandensein ja in gewissem Sinne die Möglichkeit aller Erziehung des Menschen zu Güte und Edelsinn, und die Hoffnung auf dereinstigen völligen Sieg derselben beruht, ist durchaus Produkt der Bildung und Zucht.

Es liegt der Einwand nahe, daß es, wenn alle Sittlichkeit nur Erzeugnis der Kultur sein solle, ja doch ursprünglich Menschen gegeben haben müsse, besser als die übrigen, willenskräftiger, einsichtiger, von denen eine bessere Gewohnheit, eine neue Wertgebung ausging, und daß also der eigentliche Anfang aller Sittlichkeit dem Menschen doch eingeboren sei. Die Tatsache selbst ist unwidersprechlich; sie beweist nur nicht, was sie beweisen soll. Gewiß ist, wie es schon Feuerbach ausgesprochen hat, daß niemals von irgendeinem Menschen etwas als Pflicht verlangt worden ist, was nicht vorher bei anderen als Ergebnis natürlicher Entwicklung da war, und wegen seiner Erstaunlichkeit und seiner Bedeutsamkeit für die menschlichen Zwecke bewundert wurde. Nur dadurch erlangt es jene gesetzgeberische Macht, welche hervorragende Menschen so oft befähigt hat, jede beliebige Gewohnheit herrschend zu machen. Aber gerade dieser Fall zeigt klar, daß nicht das Sittliche dem Menschen angeboren sein kann, sondern nur gewisse Kräfte und Fähigkeiten, aus denen ebensowohl das Sittliche wie das Unsittliche werden kann; und daß erst die Reflexion es ist, welche den Gegensatz schafft, indem sie anfängt, dies Spiel des Lebens zu beleuchten. Denn neben solchen wohltätigen Keimen wuchert aus der nämlichen Menschennatur ein üppiges Unkraut, das jenen den Boden streitig macht, und welches, in tausend Fällen auf einen, die ersteren gänzlich ersticken und zerstören würde, hätte die Menschheit nicht ein so starkes Interesse daran, diese guten

Keime zu pflegen, so daß dies wirklich allenthalben geschieht, insoweit die gewonnene verständige Einsicht es gestattet. Durch solche Pflege, früh begonnen, und nicht durch gegenteilige Einflüsse zerstört, ist es gekommen, daß bei einigen in besonders günstigen Umständen befindlichen Teilen der Menschheit die erhabensten Gefühle, deren unser Geschlecht fähig ist, zu einer zweiten Natur geworden sind, stärker als die ursprüngliche, und diese nicht sowohl unterdrückt als in sich aufgenommen haben.[55]

Und hier möchte es vielleicht am Platze sein, auf die merkwürdige Übereinstimmung hinzuweisen, welche sich an diesem entscheidenden Punkte zwischen Mill und demjenigen Denker findet, welchen man so oft als den Vertreter der verstiegensten Spekulation in ganz andere Sphären zu rücken pflegt: I. G. Fichte. Streift man das Mystische in der Ausdrucksweise dieses Denkers ab, so bleibt ein identischer Tatbestand sittlicher Erfahrung, welcher beschrieben und systematisiert wird. Das Sittliche ist Produkt der Intelligenz, welche die Grenzlinie zieht zwischen Recht und Unrecht, und als das reflektierende, das ist aktive, Prinzip sich über das reflektierte, d. h. passive, stellt; und es ist originale Begabung schöpferischer Individuen, welche dem Nachdenken über menschlichen Wert und menschliche Würde gewissermaßen die Wege weisen.

Es bleibt ein letzter Einwand, welcher namentlich von Kant mit Nachdruck geltend gemacht und nach ihm unzählige Male wiederholt worden ist:[56] das allgemeine Wohl soll aus dem Grunde niemals eine Regel zur Bestimmung des Sittlichen abgeben können, weil es unmöglich sei, alle Folgen einer Handlung zu übersehen und sie demgemäß nach ihrem moralischen Wert abzuschätzen. Diese Behauptung geht so weit, daß sie sich selbst aufhebt. Denn wäre es überhaupt unmöglich, sich nach den wahrscheinlichen und erfahrungsmäßigen Folgen von Handlungen ein Urteil über ihren Wert zu bilden, so würde es ja nicht einmal das geben, was jedermann Lebensklugheit nennt. Daß wir nicht imstande sind, bei einer einzelnen Handlung mit Sicherheit abzuwägen, in welchem Grade sie die Summe menschlichen Glückes ver-

mehren oder vermindern werde, ist gewiß richtig; aber die sittlichen Normen beziehen sich auch nicht auf den einzelnen Fall, sondern auf Klassen von Handlungen, auf Gesinnungsarten. Und der Wert, den gewisse Denk- oder Handlungsweisen, wenn sie allgemein gedacht werden, für das Wohl der Gesamtheit haben, sollte nicht festzustellen sein? Fordert denn die Ethik, welche den allgemein gültigen Wert von Gesinnungen und Eigenschaften zum Kriterium sittlicher Unterscheidungen macht, daß jeder Einzelne für jeden Augenblick des Handelns sich diesen Maßstab erst schaffen solle? Dies heißt die Dinge auf den Kopf stellen: diesen Maßstab, d. h. das Werturteil über gewisse Arten von Charakteren und Handlungen, findet jeder fertig vor durch die sittliche Entwicklung der Menschheit selbst. Es wäre seltsam und aller Erfahrung widersprechend, wollte man behaupten, daß die Menschheit auf diesem langen Wege noch zu keinen bestimmten Urteilen über den Zusammenhang von bestimmten Handlungsweisen mit der allgemeinen Wohlfahrt gelangt sei, so gewiß es auch ist, daß die Masse der Menschheit wie ihre geistigen Führer über diesen Zusammenhang noch viel zu lernen haben und die heute geltenden Maßstäbe keineswegs unanfechtbar sind. Das eigentliche Kriterium für den sittlichen Wert ist das Wohl der Gesamtheit; aber folgt denn daraus, daß man ein höchstes Prinzip der Beurteilung zur Entscheidung von Kontroversen und zur Fortbildung der Theorie sucht, daß es nicht auch sekundäre und vermittelnde Grundsätze geben könne? Beruht unsere heutige Schiffahrt etwa nicht durchaus auf astronomischen Voraussetzungen, weil die Kapitäne ihre nautischen Tabellen nicht jeden Tag selber ausrechnen, sondern mit dem fertigen Almanach zur See gehen? Geradeso tritt jeder Mensch, der überhaupt irgendeine Erziehung erhalten hat, mit einem fertigen Schatz moralischer Begriffe ins Leben ein, ohne nun, wenn er etwa Lust bekommen sollte, jemand umzubringen, erst Berechnungen anstellen zu müssen, was dabei etwa für das Gesamtglück der Menschheit herauskommen möchte.[57]

7. Ausgleich zwischen Eudämonismus und Rationalismus

Und hier stehen wir an dem Punkte, wo sich ebenso der eigentliche Unterschied zwischen dem Rigorismus eines Kant und dem Utilitarismus Mills erkennen läßt, als auch an dem Punkt, wo sie sich berühren und ergänzen. Die Vermittlung ergibt sich aus jener hochwichtigen Bemerkung Fichtes, für die Sittlichkeit des gewöhnlichen Menschen genüge es, mit gewissenhaftem Ernst die gemeinsamen Überzeugungen, welche in sittlichen Regeln niedergelegt sind, auf den gegebenen Fall anzuwenden. Auf dieses subjektiv-formale Moment, die selbstlose Unterordnung des Willens unter die sittliche Norm, ein Handeln „sub ratione boni", hatte Kant ausschließliches Gewicht gelegt; und diese Erhebung des Pflichtbegriffes, des bewußten Wollens, zum Prinzip der Ethik hat die obige Darstellung auch mit Nachdruck als bleibendes Verdienst Kants hervorgehoben. Aber in der Beantwortung der Frage, was denn nun der Inhalt dieser Norm, d. h. das objektive Moment im Sittlichen sei und wie diese Norm entstehe, hatte Kant nur eine seltsam widerspruchsvolle, ja zum Teil mystisch klingende Auskunft gehabt. Hier kommt der Eudämonismus der festgefahrenen Ethik des kategorischen Imperativs zu Hilfe und zeigt, was jene schon Mühe gehabt hatte zu verbergen, daß das objektive Kriterium des Sittlichen nicht die Allgemeinheit logischer, sondern eudämonologischer, praktischer Geltung sei und daß dies Kriterium, während es als solches freilich in dem sozialen Menschendasein seine innerste untilgbare Wurzel hat, das Sittliche zugleich als ein in und mit der Menschheit Werdendes begreifen lehrt.

Unzählige Wirrnisse, mit denen die bisherige Wissenschaft vom Sittlichen zu kämpfen gehabt hat, dürften sich lösen, wenn erst einmal die Einsicht allgemein würde, wie selbstverständlich diese Synthese der Ethik des reinen Pflichtgedankens und der Ethik des Eudämonismus und Utilitarismus, und wie un-

erläßlich notwendig die Unterscheidung des subjektiv-formalen Moments im Sittlichen oder des Prinzips und des objektiv-materialen oder des Kriteriums sei. Verstummen würden die Vorwürfe, welche mit bald größerem, bald minderem Rechte gegen den Eudämonismus geschleudert zu werden pflegen, als bedrohe sein Prinzip durch eine halb weichliche, halb berechnende Glücksjägerei die Reinheit und Hoheit der sittlichen Gesinnung. Denn daß in subjektivem Sinne, d. h. als Eigenschaft einer Person, nur da von Sittlichem gesprochen werden könne, wo die kleinen Motive der Selbstsucht schweigen, Gesinnung und Handeln in bewußtem Wollen eines objektiv oder allgemein Guten eins sind: dies ist eine Einsicht, welche durch die idealistische deutsche Ethik wie durch den französischen Spiritualismus mit solcher Sicherheit und Klarheit begründet worden ist, daß keine eudämonistische Theorie, die auf philosophische Bedeutung und systematische Vollständigkeit Anspruch macht und nicht im Anthropologischen und Kulturhistorischen stecken bleiben will, sich ihrer wird entschlagen dürfen. Gelöst würde auf der andern Seite der peinliche Konflikt, in welchen sich die Ethik des Pflichtgedankens durch ihre unglückselige Allianz mit dem Apriorismus und dem Intuitionismus zu allem setzt, was wir heute wissenschaftliche Methode nennen und von einer Erklärung der Tatsachen selbstverständlich erwarten. So komplizierte psychologische Phänomene, wie die sittlichen Normen, dem Bereiche der Analyse entziehen und als letzte Tatsachen hinstellen wollen oder, was noch schlimmer ist, die wissenschaftliche Prüfung ihrer Elemente durch den Hinweis auf einen transzendenten Ursprung abschneiden; den unendlichen Variationen sittlicher Urteile und Grundsätze, welche die Sittengeschichte der Menschheit aufweist, eine angebliche Allgemeinheit, Ewigkeit und Unveränderlichkeit des Sittlichen gegenüberstellen und sich vor den ernsten und höchst verwickelten Problemen, für welche das schwankende Gewissen der Gegenwart Rat und fortbildende Belehrung von der Wissenschaft verlangt, auf allgemeine Regeln a priori berufen, die auch dem Geringsten eingeboren sein sollen: das sind Tendenzen, die nicht nur in der geschichtlichen Entwicklung der Ethik, sondern auch noch in

der heutigen Vertretung dieser Wissenschaft eine allzu große Rolle spielen, die aber nichts anderes bewirken können, als daß alle diejenigen, die eine Ahnung von wahrer Wissenschaft haben, solch unfruchtbarem Pedantismus den Rücken kehren. An Stelle dieses Konfliktes zwischen angeblichen Forderungen des ethischen Bewußtseins und unzweifelhaften Forderungen wissenschaftlicher Methode eröffnet sich dagegen sofort der Ausblick auf eine Reihe der fruchtbarsten Aufgaben, sobald man sich den Gesichtspunkt des Eudämonismus aneignet, daß das Sittliche als Entwicklungsprodukt aus der Wechselwirkung zwischen der psychischen Organisation des Individuums und der Gesellschaft aufgefaßt werden müsse. In gewissem Sinne ist das Sittliche (nach seinem objektiven Gehalte) auch hier immer das nämliche: die Summe der Forderungen, welche eine soziale Gemeinschaft im Interesse der eigenen Wohlfahrt und Vervollkommnung an Charakter und Willen ihrer Angehörigen stellt; die Anpassung des Individuums an diese Forderungen, und, aus beiden erwachsend, das selbsttätige Weiterbilden und Idealisieren dieser Forderungen durch begabte Individuen im Dienste der Gemeinschaft. Aber dies ist keine starre, unbiegsame Formel, sondern ein Gesetz, welches den Wechsel selbst nicht nur begreiflich macht, sondern sogar fordert. Was Wohlfahrt und Vervollkommnung einer sozialen Gemeinschaft auf verschiedenen Stufen erheischen, kann sehr verschieden sein. Ein Blick in die Sittengeschichte liefert dafür den experimentellen Beweis, und für die wissenschaftliche Behandlung der Sittengeschichte wird es eine unendlich dankbare Aufgabe sein, sowohl in den großen bleibenden Typen des sittlichen Lebens der Menschheit als in den Spielarten die Wirkungen jenes Gesetzes aufzuzeigen. Dieses aber bietet nicht nur ein Prinzip der Erkenntnis für das Geschehene und Vergangene, sondern auch der Gestaltung für das Zukünftige. Denn unaufhörlich erzeugt sich im Fortgange der Menschheit das Bedürfnis nach neuen Normen oder nach Umgestaltung der bisherigen, welche veränderten Bedürfnissen nicht mehr genügen. Da und dort hilft sich mit instinktiven Gestaltungen die Sitte; stößt sich aber die Reflexion

an ihr oder steht Wille gegen Wille, Fortschritt gegen Gewohnheit, Partei gegen Partei, so gibt es kein anderes Kriterium des Beweisens und Prüfens als Wohlfahrt und Vervollkommnung der Menschheit. Vor diesem Richter muß jeder Wert bestehen: er stellt alle Hilfsmittel der Erfahrung und Beobachtung in den Dienst der Ideale unseres Geschlechtes.

XV. Kapitel

Das ethisch-religiöse Problem in England

1. Abschnitt

Theologie und Kirchentum

1. Abbruch der Aufklärungstendenzen

Das Verhältnis der englischen Philosophie zur religiösen Frage war im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts zu dem scharf ausgesprochenen Gegensatze zweier Richtungen gelangt, als deren typische Vertreter man Hume und Paley wird bezeichnen müssen.[1]

Hume ist das Endglied der religiösen Aufklärung in England, jener Bewegung, die einst mit Bacon und Herbert von Cherbury begonnen und trotz heftiger und unaufhörlicher Anfeindung mit der Entwicklung der englisch-schottischen Philosophie Schritt gehalten hatte. Paleys theologische Utilitätsmoral ist das letzte Wort der kirchlich Konservativen, die, nachdem sie auf mancherlei Weise mit dem skeptischen Gegner sich abzufinden versucht haben, sich schließlich auf den reinen Positivitätsstandpunkt, als den allein praktischen, zurückziehen. Die Unerläßlichkeit einer Ergänzung des philosophischen Gedankens durch religiösen Glauben ist hier Fundamentalsatz geworden; aber selbst die so stark theologisch gefärbte Schrift Paleys trägt die unverkennbaren Züge des 18. Jahrhunderts, namentlich in ihrem kirchenpolitischen Teile, welcher die Forderungen der weitestgehenden Toleranz aufstellt

und den älteren englischen Latitudinarismus auf seinem Höhepunkte zeigt.

Das Maß, in welchem die durch Paley und Hume repräsentierten Gegensätze zu sozialer Geltung kommen konnten, war sehr verschieden. Paley und seine Geistesverwandten beherrschten jahrzehntelang die englischen Universitäten; Humes Ansichten, schon bei seinen Lebzeiten ein Gegenstand heftiger Angriffe von seiten der Kirchenmänner,[2] verschwinden beinahe auf ein Jahrhundert von der Oberfläche des englischen Lebens und aus der englischen Literatur. 1757 hatte Hume seine „Naturgeschichte der Religion“ mit ihren tief einschneidenden Bemerkungen über den ethischen Wert der Religion veröffentlicht; erst aus seinem Nachlasse, also jedenfalls nicht vor 1776, treten die „Gespräche über die natürliche Religion“ hervor, welche man wohl als die Quintessenz aller Kontroversen des Aufklärungszeitalters über Gottesbegriff und Theodizee betrachten darf; noch heute eine unerschöpfliche Rüstkammer von Argumenten aller Art. 1874, also fast genau hundert Jahre nach Humes Tod, erscheinen, wiederum in der Form eines literarischen Nachlasses (eine gewiß nicht bloß zufällige Übereinstimmung) „Drei Abhandlungen über Religion“ von John Stuart Mill. Sie stehen den erwähnten Arbeiten Humes am nächsten von allen Schriften, welche während des 19. Jahrhunderts in England gedruckt worden sind, und können als die unmittelbare Fortsetzung des Humeschen Werkes in diesem Jahrhundert betrachtet werden.

Vergebens aber würde man sich in dem dazwischen liegenden Zeitraum nach einem lebendigen Fortwirken Humes in England umsehen, wie es innerhalb der französischen Aufklärungsliteratur zu bemerken ist.[3] Nur Gibbons großes, vielgelesenes Geschichtswerk macht eine Ausnahme. Aber dieses Werk ist noch durchaus im echten Geiste des 18. Jahrhunderts geschrieben, und manche seiner Kapitel können wie Illustrationen zu Humes Naturgeschichte der Religion aus einem konkreten geschichtlichen Stoffe heraus betrachtet werden. Die leidenschaftliche und erbitterte Opposition, welche sich alsbald gegen dies Buch trotz seiner vorsichtigen Zurückhaltung erhob und in einer ganzen Bibliothek von Kontroversschriften

Ausdruck fand, ist der beste Beweis, wie wenig dem England der achtziger Jahre die Stimmung des Aufklärungszeitalters noch natürlich war und wie genau der alte Hume das englische Publikum kannte, als er seine sympathische Begrüßung von Gibbons Werk mit einer Warnung vor dem kommenden Sturm begleitete.[4]

Bentham hat den Kern der Frage kaum gestreift. Seine vorwiegend praktische und juristische Betrachtungsweise der Dinge stieß natürlich auf die Tatsache, daß die religiösen Überzeugungen der Menschen unter den Motiven ihres Handelns eine Rolle spielen und er verzeichnet demgemäß die religiöse Sanktion unter den übrigen.[5] Mill bezieht sich gelegentlich auf einige skeptische Äußerungen von ihm,[6] welche zeigen, wie gering Bentham von der praktischen Wirksamkeit der religiösen Sanktion da, wo sie nicht durch die der öffentlichen Meinung unterstützt wird, gedacht hat. Aus diesem Gedankenkreise ist auch ein Buch herausgewachsen, dessen Mill mehrfach erwähnt:[7] „Analysis of the influence of natural religion on the temporal happiness of mankind“ — eine Untersuchung nicht der Wahrheit, sondern der Nützlichkeit eines religiösen Glaubens, welche er überreich an treffenden und tiefen Bemerkungen nennt und als dasjenige Werk bezeichnet, welches neben dem Treatise on Legislation den bedeutendsten Eindruck auf ihn gemacht habe. Diese Schrift wurde unter dem Namen Philipp Beauchamp veröffentlicht, hinter welchem Pseudonym sich George Grote, ein Mitglied des Millschen Kreises, verbarg,[8] und muss als eines der wenigen vorhandenen Mittelglieder zwischen Humes Standpunkt und Mills Anschauungen um so entschiedener hervorgehoben werden, als Mill sie neben Auguste Comte als eine seiner Hauptquellen für seine Abhandlungen über Religion erwähnt, und nur die zu weitgehende d. h. zu ausschließlich im Sinne des 18. Jahrhunderts gedachte Beweisführung in ihr gemäßigt haben will.

Indessen sind das im Ganzen verschwindende Einzelheiten. Behält man dies im Auge, so muß man sagen, daß es zu den merkwürdigsten Tatsachen der neueren Geistesgeschichte Englands gehört, wie gewisse Grundsätze der Kritik in Anwendung auf die Religion, welche ein selbstverständliches und

unvermeidliches Ergebnis entwickelter philosophischer Reflexion, geschichtlicher Bildung und zunehmender Einsicht in den gesetzmäßigen Zusammenhang der Dinge zu sein scheinen, durch das einmütige Zusammenstehen aller konservativen Interessen und den dadurch geschaffenen Druck der öffentlichen Meinung zwar nicht aus der Welt geschafft, aber mehrere Generationen hindurch verhindert worden sind, zum öffentlichen Ausdruck zu gelangen und literarisch zu wirken. Diese Erscheinung hat gewiß auch ihre rein literarischen Gründe. Sie hängt zusammen mit dem Nachlassen des spekulativen Geistes in England überhaupt, worauf schon früher hingewiesen worden ist. Ganz abgesehen von der Neuheit der ausgesprochenen Ideen, zeigt schon die bloße Zahl der auf philosophischem Gebiete tätigen Schriftsteller einen auffallenden Rückgang. Es ist, als ob die überaus rege Produktivität des 17. und 18. Jahrhunderts das Interesse nnd die Schaffenskraft der Nation auf diesem Gebiete erschöpft hätte; schon frühere Bemerkungen haben auf die überaus geringe Zahl selbständiger Denker hinweisen müssen, welche das Jahrhundert zwischen Hume und Mill hervorgebracht hat. Aber es wäre zu untersuchen, ob diese Erscheinung nicht selbst in allgemeineren sozialen Verhältnissen ihre Begründung hat; jedenfalls ist so viel gewiß, dass sie allein jenen geistigen Stillstand, welchen wir nach allgemein gültigen Gesetzen alles Lebens ohne weiteres Rückschritt nennen dürfen, nicht zur Genüge erklärt. Auch wenn wir von einer Weiterentwicklung des ethisch-religiösen Problems im höchsten wissenschaftlichen Sinne ganz absehen, bleibt es eine erstaunliche Tatsache, daß nicht einmal der Standpunkt der deistischen Aufklärung festgehalten und im öffentlichen Leben Englands vertreten worden ist. Es gelang nicht einmal, jene veralteten Gesetze der Elisabethinischen Zeit aus dem englischen Kriminalkodex zu beseitigen, welche den Nichtbesuch des Gottesdienstes und jede Bezweiflung des übernatürlichen Charakters des Christentums zum Verbrechen stempelten. Erst 1844 und 1846 wurden sie aufgehoben.[9]

2. Religion und Kirche als Werkzeuge im Klassenkampfe

Es wäre durchaus verfehlt, wollte man diese geistige Haltung Englands auf die Engherzigkeit, Beschränktheit und Bigotterie des Hauses Hannover zurückführen, obwohl diese Dynastie sicherlich ein reiches Maß von Schuld an der unglaublichen Korruption der englischen Verhältnisse vor Beginn der großen Reformära trifft. Keine Regierung, und wäre sie die mächtigste, ist imstande, geistige Strömungen dauernd zurückzudämmen, wenn sie bei diesem Unternehmen nicht die Majorität der Nation, oder wenigstens deren wichtigsten und einflußreichsten Teil, auf ihrer Seite hat. Alle Machtmittel des königlichen Absolutismus in Frankreich sind nicht imstande gewesen, den Sieg der Aufklärungsideen zu verhindern, weil diese das geistige Evangelium aller derer geworden waren, welche im sozialen Leben der Nation etwas bedeuteten. Dahin hat es die englische Aufklärung niemals gebracht. Es ist eine Tatsache, welche gar nicht genug betont werden kann, daß schon vor dem Ausbruch der Revolution in Frankreich die Regierung Georgs III. die Hauptstütze für alle reaktionären Maßregeln im Unterhause fand, bis auch das Oberhaus durch geeigneten Pairsschub gefügig gemacht wurde.[10]

Der Unterschied zwischen England und Frankreich läßt sich in einem einzigen Satze aussprechen: Die Revolution, welche in Frankreich durch den dritten Stand gemacht wurde, wurde und wird in England durch denselben verhindert. In Frankreich hatten Bürgertum und Proletariat, städtisches wie agrikoles, dessen Knochen und Fäuste man zur Revolution nicht entbehren konnte, einen gemeinsamen Gegner: die alte, absolutistische Monarchie und die von ihr privilegierten Klassen. In England, welches, wie man nie vergessen darf, in seiner politischen und wirtschaftlichen Entwicklung um ein volles Jahrhundert voraus war, beginnt sich um jene Zeit bereits über die alten Standesunterschiede hinweg jener viel einfachere, aber um soviel schrecklichere Gegensatz als natürliche Folge des

neuen Wirtschafts- und Produktionssystems auszubilden, der später, bis zum äußersten Grade verschärft, die Nation in zwei feindliche Heerlager teilt: der Gegensatz von Arm und Reich, Kapitalist und Proletarier. Den besitzenden Klassen Englands erschien die französische Revolution wie ein blutiges Warnungszeichen am Himmel:[11] wie groß der Anteil ist, welchen der Gedanke, die Hydra im Innern niederzuhalten, neben dem der Befestigung von Englands Weltstellung an den unablässigen Kämpfen gegen Frankreich gehabt hat, braucht nur angedeutet zu werden. In dem Maße aber, als unter der Herrschaft der Manchesterdoktrin jener Gegensatz sich immer mehr ausbildet und die Geneigtheit zu einer radikalen Abhilfe sich verringert, lernte man den Wert des von der Aufklärung so unvorsichtig in Frage gestellten Beschwichtigungsmittels für die Massen mehr und mehr schätzen. Die Ausgaben für kirchliche Zwecke, mochten sie auch noch so hoch sein, die Aufrechthaltung der äußeren Formen, die Anbequemung an den herrschenden Gebrauch, mochte sie auch noch so lästig sein, werden in den Augen der regierenden, d. h. kapitalbesitzenden Klasse einfach zu einer verhältnißmäßig immer noch leicht zu erschwingenden Versicherungsprämie für die Aufrechthaltung des Bestehenden, für die Beschaffung von Opiaten gegen die ungestümen Begehrungen der Enterbten. „Respectability" und „Conformity", diese beiden echt englischen Zwillingsschwestern, reichen sich die Hände mit dem Entschlusse, gewisse Dinge ein für allemal als unantastbar gelten zu lassen. „Hands off": das ist der Ruf, der sich wie einstimmig aus den Reihen der englischen Gesellschaft erhebt, sobald ein Frevler es wagt, diesen geheiligten Boden der religiösen Konvention — in tausend Fällen ist es besser, dafür zu sagen „der religiösen Lüge" — anzutasten. Aber auch dies ist nicht die ganze Wahrheit. Schon früher wurde auf die religiöse Volksbewegung des Wesleyanismus hingewiesen und dies „Evangelical Movement", welches seine eigentlichen Stützen in den Massen findet, geht jener Tendenz, die Religion um ihrer sozialen Brauchbarkeit willen tunlichst zu konservieren, förderlichst zur Seite. Unmöglich hätte der Bann des Kirchentums in England so lastend werden können, hätten jene beiden Richtungen sich nicht gegen-

seitig verstärkt, hätte der Wesleyanismus mit seinem Wunderglauben, seinem gänzlichen Mangel an Kritik, seiner absurden Inspirationstheorie und seinen salbungsvollen Phrasen nicht eine so empfindliche und dem Geiste der Aufklärung völlig entgegengesetzte Herabdrückung des intellektuellen Niveaus in weiten Kreisen des englischen Protestantismus bewirkt. Und obwohl der Methodismus zum Beginne des 19. Jahrhunderts den Höhepunkt seiner Entwicklung und seines geistigen Einflusses längst überschritten hatte, blieben seine Nachwirkungen doch lange fühlbar in der geistigen Oede, welche er hinter sich zurückließ.[12]

Man kann daher nur in sehr uneigentlichem Sinne von einem ethisch-religiösen Problem in England sprechen. Genau genommen gibt es ein solches nicht, weil die Frage selbst für nicht diskutierbar gilt und tatsächlich niemand da ist, der sie angefaßt hätte. Die Rolle, zu welcher sich die englische Wissenschaft hat verurteilen lassen, ist eine überaus klägliche. Selbst für die Naturwissenschaft bildeten die 39 Artikel der englischen Kirche ein unantastbares Heiligtum. Man kann dies auf einem gewissen Standpunkte überaus lobenswert finden, daß die Vertreter der Naturwissenschaft es verschmähten, über Fragen der allgemeinen Weltansicht sich auszulassen, wobei der Boden der exakten Einzelforschung verlassen und ein Gebiet betreten werden mußte, auf welchem auch der gewiegteste Forscher nur Laie war. Aber eben daß die englische Naturwissenschaft es übers Herz brachte zu schweigen, obwohl es über ein halbes Jahrhundert lang an jeder Philosophie fehlte, welche ihres Berufes wert gewesen wäre und die Vermittlung übernommen hätte: das ist jedenfalls eine ungemein bezeichnende völkerpsychologische Tatsache, man mag über den Wert oder die Richtigkeit dieses Verhaltens denken, wie man will. Es ist die mittelalterliche Lehre von der zweifachen Wahrheit wiederaufgefrischt und mit einer Konsequenz und in einem Maße zu Ehren gebracht, von denen sich diese einst so viel verfolgte Doktrin nichts hat träumen lassen.[13]

3. Die liberale Theologie Englands

Aus diesen Gründen sind alle geistigen Bewegungen Englands, welche zum religiösen Problem in Beziehung stehen, Bewegungen innerhalb der Theologie und können darum an dieser Stelle kein Interesse beanspruchen. Wirkliches Leben kann in diese Frage nur von solchen Persönlichkeiten gebracht werden, welche einen philosophischen Standpunkt über dem religiösen gewonnen haben, von dem aus die Religion objektiv beurteilt zu werden vermag. Wer noch religiöse Bedürfnisse hat, kann über die Religion nicht philosophieren, wenn er auch sonst ein philosophischer Kopf ist, so wenig wie sich ein Kranker selbst behandeln und diagnostizieren kann, wenn er gleich selber Mediziner ist. Über Religion hat nur derjenige ein Recht mitzusprechen, welcher zwar selbst durch religiöse Zustände hindurchgegangen ist, aber aufgehört hat, religiös zu sein. Und da nun das letztere im Laufe der Zeiten immer häufiger, das erstere immer seltener werden dürfte, so wird der Tag kommen, wo es bei den Kulturvölkern ebenso schwierig sein und nur in seltenen Fällen gelingen wird, sich in die Gefühlszustände und Vorstellungen der christlichen Religion zu versetzen, als es heute Anstrengung und eine glückliche Vereinigung vieler seltener Umstände bedarf, wollen wir uns mit nur einiger Lebendigkeit in die für uns durchaus unverständlich gewordene Gemütsverfassung versetzen, aus welcher die alten mythologischen Religionen hervorgingen.

In dem England des 19. Jahrhunderts hatte es damit gute Wege. Die deutsche Philosophie hat sich wenigstens redlich Mühe gegeben, einen Standpunkt zu gewinnen, von dem aus ein Einblick in das Innere der Religion getan und diese selbst „begriffen“ werden könne. Vielfach freilich fast ebensoviele Mühe, nach Beendigung dieses Geschäftes der Religion schwesterlich um den Hals zu fallen und sie zu versichern, daß man jetzt, nach vorgenommener Prüfung, an der Familienverwandtschaft nicht zweifle. Die Religion, wollte sie in der neuen Gesellschaft hoffähig werden, hatte nur allerlei altmodischen, teilweise unsauberen, Anhang aufzugeben. Ja in Deutschland

geschah das Unglaubliche: zuletzt wollte sogar die Theologie in der Person von David Strauß sich über sich selbst klar werden, d. h. mit allen Mitteln historischer und philosophischer Wissenschaft auf ihrem eigenen Gebiete arbeiten und dabei noch immer Theologie bleiben — eine Selbsttäuschung, die jenem edlen Vorkämpfer der geistigen Freiheit Jahre seines Lebens verbittert hat, deren herber Tragik aber ein komischer Beigeschmack nicht fehlt. In England dagegen hätte man am liebsten geleugnet, daß es außer der Welt des Meß- und Wägbaren und außer der Welt der 39 Artikel überhaupt noch etwas gebe; und wenn dies auch sicher nicht die Meinung der geistig bedeutendsten Männer war, die in der ersten Hälfte des Jahrhunderts sich auf das Grenzgebiet von Philosophie und Theologie wagten, so wird doch nicht nur die herrschende Strömung im ganzen gewiß richtig dadurch bezeichnet, sondern auch ein Mangel selbst der Bedeutendsten, das Fehlen eines gewissen geistigen Sehvermögens.

Die englische Theologie des 19. Jahrhunderts aber, wie mannigfache Bewegungen die Geschichte auch in ihr verzeichnen mag,[14] ist im Grunde genommen nur eine Wiederkehr der Erscheinungen des 17. Jahrhunderts. Wir finden den Gegensatz der beiden alten Universitäten in fast unveränderter Bedeutung: auf der einen Seite die katholisierenden Tendenzen Puseys, Newmans und der Oxforder Schule; anf der andern Seite die Broad-Church der Hare, Maurice, Kingsley, in welcher mit dem Namen auch die Tendenzen des älteren englischen Latitudinarismus wieder aufleben. Die Männer dieser Schule haben sämtlich ihre Bildung in Cambridge empfangen, und was ihrer Theologie ein wissenschaftliches Gepräge gibt, sind (ganz wie im 17. Jahrhundert) platonische Elemente. Einen Augenblick lang konnte es fraglich erscheinen, welche Richtung die neuerweckte Theologie der Hochkirche einschlagen werde: ob sie den Pfaden der spekulativen deutschen Theologie folgen, ob sie vor allem mit dem Katholizismus Abschluß im Dogma suchen werde. Hat doch Pusey in seiner halb vergessenen und längst unterdrückten Erstlingsschrift die deutsche Theologie in Schutz genommen,[15] Lessing einen besseren Christen genannt als seinen orthodoxen Widersacher Göze, ja sogar Kant, Schelling, Schleier-

macher als Überleitung zu höheren Formen des Glaubens im Gegensatz zu dem verknöcherten Rationalismus angepriesen. Aber diese Krisis dauerte nur kurze Zeit. Im Jahre 1828 war Puseys's „Inquiry“ erschienen, und bereits 1836 tritt er polemisch für jenen verkappten Romanismus auf, welcher zu den spekulativen und freisinnigen Tendenzen der deutschen Theologie den schroffsten Gegensatz bildet. Newmans energischer Wille und subtile Dialektik hatten gesiegt.[16]

Auf jene Cambridger Schule aber hat Coleridge anerkanntermaßen am meisten gewirkt, wie auch umgekehrt wieder die Tätigkeit Coleridges durch sie der Hochkirche am unmittelbarsten zugute kam.[17] Er überragt sie durch Weite des Blickes und Reichtum an Ideen beträchtlich; aber auch bei ihm ist eigentlich von dem Augenblick an, wo er den Ideen des 18. Jahrhunderts entsagt und „gläubig“ wird, das Kredo der anglikanischen Kirche der letzte Ausdruck einer Wahrheit, die zwar erläutert und bestätigt, jedoch nicht umgestoßen werden kann. Zwar mochte er, anfangs wenigstens, der Beihilfe des Wissens nicht entbehren; aber dies hat für ihn nur insofern Wert, als es die Mittel zur Begründung dieses Glaubens bietet, und in dem unruhigen Umhertasten nach einer spekulativen Stütze werden die einzelnen Systeme um so höher geschätzt, je breiteren Spielraum sie dem Mystischen gestatten.[18] Es kommt hier nicht einmal zu einer Theorie der Religion noch zu dem Versuch, ihre Vorstellungen in Begriffe zu läutern; die Religion bleibt, was sie ist, ein Unbegriffenes, in keiner Spekulation Lösliches; die Philosophie hat sozusagen nur den geistigen Ort im Universum zu bestimmen, welcher ihr angewiesen werden soll. Auch hier einfach Fortleben des Mittelalters; zu der Lehre von der zweifachen Wahrheit die echt scholastische Unterscheidung der zwei Reiche, Natur und Gnade: exzentrische Kreise, denen höchstens ein schmales Segment gemeinsam ist, einen Zusammenhang mehr andeutend als begründend.

So kam man auch von dieser Seite nicht dazu, dem energischen Vorgehen der Oxford-Männer und ihren fertigen dogmatischen Formeln ein Gegengewicht in Gestalt einer wahrhaft spekulativen Theorie zu bieten. Daß eine mächtige Be-

reicherung des religiösen Innenlebens von Coleridge und seinem geistigen Anhang ausgegangen ist, und der zu einem bloßen Geschäftsschematismus ausgedörrte Körper des englischen Kirchentums durch diese Männer mit neuen Lebenssäften und warmem Fühlen genährt worden ist, kann nicht geleugnet werden. Ein Blick in Kingsleys köstliche Tagebücher und Briefe genügt, um sich im Kreise dieses „praktischen Christentums“ wohltuend berührt zu fühlen und das volle kräftige Leben einer Persönlichkeit sympathisch nachzuempfinden, in welcher Weichheit des Gemüts und Festigkeit des Charakters sich auf eine wunderbare Weise die Wage halten. Freilich nicht ohne ein Gefühl des Bedauerns, dem Mill speziell in Bezug auf den von ihm persönlich überaus hochgehaltenen Maurice Ausdruck gibt: des Bedauerns, daß ein mächtiges Generalisationsvermögen und ein seltener Scharfsinn hier nicht dazu verwendet wurden, um an die Stelle eines wertlosen Haufens von reziptierten Meinungen etwas Besseres zu setzen, sondern nur zu dem persönlichen Beweis halfen, daß die Kirche von England von Anfang an im Besitze aller höchsten Wahrheiten gewesen sei.[19]

Indessen ging nun einmal bei diesen Männern die Hauptkraft auf Erfüllung des Lebens mit neuem religiösen Gehalt; Kingsley, in Gemeinschaft von Maurice und Robertson, ebenfalls Geistliche der englischen Staatskirche, und Ludlow, einem jüngeren Advokaten, waren die Träger des christlichen Sozialismus in England, welche gleichzeitig mit Carlyle, aber in viel strengerer Anlehnung an die Bibel und das alte Christentum, die Notwendigkeit sozialer Reformen im Gegensatze gegen das Dogma von der beglückenden Kraft der uneingeschränkten wirtschaftlichen Freiheit mit Nachdruck verkündete und Unternehmer wie Arbeiter an ihre gemeinsamen sittlichen Pflichten gegen die Gesellschaft erinnerte. Mochte es auch eine Täuschung sein, was Kingsley und Maurice versicherten, dass die christliche Idee, deren Trägerin die Kirche ist, alle berechtigten Forderungen der unteren Klassen in sich enthalte, und den Besitzenden einschärfe, alles Eigentum sei nur ein zum Besten aller anvertrautes Pfand: von hier sind jedenfalls starke sittliche Mächte ausgegangen, deren Wirkung in der

sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes nicht zu unterschätzen ist.[20] In dieser Richtung lässt sich Coleridge mit Kingsley und Maurice nicht vergleichen. Bei ihm fehlt zwar die Ableitung durch praktische Arbeit, aber zugleich auch jegliche gestaltende Kraft. Eine unendliche Fähigkeit des Aufnehmens, aber außer dem Kirchenbekenntnisse kein fester Punkt in dem ganzen Menschen, um welchen sich das Aufgenommene hätte kristallisieren können: kein Wunder, daß er sich immer ängstlicher und fester an jenes klammert.[21] Und in der Tat: nicht als Philosoph, sondern als Kirchenmann hat er am bleibendsten auf die englische Literatur gewirkt. Das Buch, welches den größten Einfluß gewann, welches in 40 Jahren elf Auflagen erlebte, die „Aids of reflexion", war ein Erbauungsbuch.[22] Und nun beachte man, wie alle diese Männer, wie Coleridge, Maurice, Kingsley, und viele andere, gerade durch den Blick auf die Not der Zeiten und das mächtig anschwellende Elend der Massen dazu geführt wurden, es mit dem Christentum als Heilmittel zu versuchen, um jedes Opfer des Verstandes. Ein seltsames, ja trauriges Schauspiel! Inmitten des großen Kampfes um Macht und Besitz und der Arglist, mit welcher dieser Kampf vielfach geführt wird, erscheinen sie uns heute als betrogene Betrüger, beseelt von dem Traumbilde, als seien die furchtbaren Konsequenzen verkehrter sozialer Ordnung durch Religion und die bloße Macht der Liebe zu beseitigen. Mit Aufgebot aller persönlichen Kraft arbeiten sie, ohne es zu wissen, gerade für diejenigen Klassen und Ordnungen, deren sozialem Verwüsten sie Einhalt zu tun versuchen.

---

2. Abschnitt

Der Radikalismus

1. Dichterische Proteste gegen die theologische Weltanschauung

Was Philosophie und Theologie dieser Periode an Nachwirkungen des älteren englischen Rationalismus vermissen lassen, das hat sich in die Poesie geflüchtet und muß dort aufgesucht werden. Wie viel Byron und Shelley auch mit dem allgemeinen Geiste der Romantik gemein haben mögen, und wie sehr man sich auch hüten muß, die Gestaltungen ihrer dichterischen Einbildungskraft allzu ernst aufzufassen oder sie in das Joch philosophischer Begriffe spannen zu wollen: soviel ist doch unverkennbar, daß beide gerade in ihren tiefsinnigsten Dichtungen jenes tödlichlastende Stillschweigen, das die Reaktion über gewisse Dinge zu breiten suchte, mit heftiger Einsprache zu brechen bemüht sind und drohend die Lösung von Fragen fordern, über welche die Menschen hinwegzutäuschen der Ton der guten Gesellschaft, ja bürgerliche und nationale Pflicht, zu verlangen schien.

Seit den eindringenden Zweifeln Bayles, dem grandiosen Positivismus Spinozas und den unvollkommenen Lösungsversuchen Leibniz lauert hinter allen Versuchen, Ethik auf Religion zu gründen, d. h. die Summe der ethischen Normen und Ideale in der Gottheit persönliches Sein annehmen zu lassen und von da abzuleiten, das furchtbare Problem der Theodizee. Der behagliche Optimismus des 18. Jahrhunderts konnte die Gläubigen unter den Aufklärern über die Schwierigkeiten hinwegtäuschen, die künstlichen Konstruktionen der deutschen Philosophie und ihre pantheistische Fassung des Gottesbegriffes sie in den Hintergrund drängen: aber wo inmitten so vieler Bitterkeiten und Härten, wie sie das 19. Jahrhundert zu erdulden gehabt, und eines fürwahr hinlänglich regen Bewußtseins derselben, eine altgläubige Theologie ihre abgebrauchten Rezepte

mit behaglichem Lächeln als unfehlbare Heilmittel anpreist, da muß schließlich die Qual jener Frage in den Ruf wilder Empörung ausbrechen, welcher uns aus Byrons Kain und Shelleys Prometheus entgegentönt. Im innersten Wesen verwandt, zeigen beide Dichtungen den Prometheusmythus in seiner modernen Gestaltung und wie dieser überhaupt die symbolische Form für eines der tiefsten Probleme aller Kultur bildet, das Verhältnis des Menschen zur Gottheit im Emporgange der Menschheit, so greifen auch sie mit kühner Hand mitten in das Allerheiligste, wo die religiöse Weltansicht Ethik und Metaphysik sich vereinen läßt.

Unverkennbar tritt der ethische aber zugleich durchaus revolutionäre Charakter dieser Prometheusdichtung hervor. Was in allen Jahrhunderten unter dem Banne der religiösen Weltansicht Tausende in bangen Zweifeln vor der Gottheit mit sich durchgerungen haben, was über die tröstlichsten Bilder des Glaubens wie ein finsterer Schatten sich lagert, was einst Bayle und Hume mit der Gründlichkeit von Advokaten vor einem Gerichtshofe mit vorsichtiger Abwägung alles Für und Wider und mit kühler, skeptischer Unentschiedenheit des Ausgangs erörtert hatten: das drängt hier mit aller Bitterkeit, deren ein menschliches Herz fähig ist und mit einem stürmenden Pathos, dem sich nur gewisse Donnerkeile, die Proudhons Prosa geschleudert hat, vergleichen lassen, zum Austrage. Es ist die Frage: Wenn eine allweise und allmächtige Hand alles Geschehen lenkt, woher dann das Elend der Welt? Warum ist die Allmacht nicht auch gütig, und wenn sie es ist, wie man uns lehrt, stehen wir dann nicht vor einem neuen, noch schrecklicheren Rätsel? Kann ein bloßes Wort uns über die Leiden des Daseins hinwegtäuschen? Kann der Glaube nicht bloß Berge versetzen, sondern aus Ja Nein, aus Schwarz Weiß machen, und in dem Geier des Schmerzes, welcher der Menschheit aller Jahrtausende das Herz ausfrißt, uns das milde Werkzeug der Liebe erkennen lehren? Dem unabänderlichen Walten des Naturgesetzes, dem, was einmal ist und nicht anders sein kann, stehen wir, wenn es uns auch mit Zentnerlast bedrückt, doch mit stiller Resignation gegenüber; gegen ein Weltregiment, das sich als vorsorgende Liebe und Weisheit feiern läßt, und seine

Geschöpfe erbarmungslos als Mittel zu unbekannten Zwecken mißbraucht, erheben wir uns in wilder Empörung.[23]

Daß sich die englische Gesellschaft mit Scheu von den Vertretern solcher Stimmungen abgewendet hat, ist wohl begreiflich. Gewiß hat diese Scheu nicht bloß religiöse Gründe. Durch die gesamte Dichtung Byrons wie Shelleys geht ein mächtiger revolutionärer Zug: der Bruch der genialen, frei empfindenden Individualität mit dem gewohnten Herkommen und seinen einengenden Schranken bildet das unerschöpfliche Thema derselben. Und so fühlt man durch alles englische Lob der beiden Dichter immer die geheime Antipathie hindurch. Ja man hat das Gefühl, als habe die so ausgedehnte und indiskrete Beschäftigung mit allen Intimitäten ihres Privatlebens den Zweck, diese Abneigung gegen ihre Poesie und ihre Gedanken durch Verkleinerung des Menschen zu rechtfertigen.

Gewiß hat zunächst Byrons Weltanschauung ihre sehr bestimmten Schranken: sie stößt uns in alle Wirbel des Zweifels und der Empörung hinein — „dann läßt sie uns der Pein!“ Sein Prometheus ist nicht der große Kulturbringer und Geisteswecker, wie der Goethes, der die Menschen lehrt, sich selbst das Dasein zu gestalten und im Bewußtsein der eigenen Kraft der Ausschau nach dem Überweltlichen sich zu entschlagen: er ist Kain, der erste Mörder, der Rastlos-Unselige, der über die Erde pilgert, um sie zu bevölkern mit einem Geschlechte der Auflehnung, des Zweifels und der Gewalt. Byron hat keinen Versuch gemacht, den Titanen, den durch Wissen unselig Gewordenen, zu befreien: auch in der verwandten Manfreddichtung derselbe traurige, trotzig-stumme Untergang.

Noch interessanter für unsere Betrachtung ist Shelley. Obwohl an dichterischer Plastik weit unter Byron stehend und dafür in Stimmungsbildern schwelgend, in deren dämmeriger Pracht die Grenzen des Poetischen und des Musikalischen ineinander zu fließen scheinen, besitzt er doch einen gewissen lehrhaften Zug und hat seine Weltanschauung (wenn man die gärenden Gedanken eines großsinnigen Träumers so nennen will) sogar in der Form eigentlicher Reflexion in Prosaschriften dargestellt.[24] Es ist bezeichnend, daß er schon als Student ein Schriftchen „Über die Notwendigkeit des Atheismus“ anonym

herausgab, eine Sammlung von Lesefrüchten aus Hume und den Enzyklopädisten, welches seine Relegierung von Oxford zur Folge hatte. Sein erstes größeres Gedicht, „Queen Mab“, eine an und für sich didaktisch gehaltene Schilderung von den Quellen des Übels in der Menschheit und den Mitteln seiner Beseitigung, enthielt überdies noch umfangreiche erklärende Anmerkungen, welche im wesentlichen dem gleichen Gedankenkreise entstammen und aus denen später eine selbständige Prosaschrift, der Dialog „A refutation of Deism“, herausgewachsen ist.

Gewisse Grundzüge seiner Anschauungen treten schon in diesen Arbeiten deutlich hervor; aber erst in dem lyrischen Drama „Der entfesselte Prometheus“ gewinnen dieselben größere Reife und widerspruchslosere Gestaltung. Was Shelley von Byron unterscheidet, ist sein nie versiegender Optimismus. Dasselbe wilde Aufbäumen gegen die Unvernunft des gegebenen Weltzustandes und die Tyrannei des Bestehenden, aber nicht in die Verzweiflung des Weltschmerzes auslaufend, sondern in die Überzeugung vom endlichen Siege des Guten und der kommenden Verklärung der Menschheit. Anfangs vollständig im Gedankenkreise der deistischen Aufklärung und ihrer Naturreligion stehend, folgt dieser Optimismus noch den alten Geleisen der Theodizee. An Stelle der Gottheit tritt die vergötterte Natur. Den Quell aller Übel sucht er lediglich in menschlicher Tyrannei, im Kriege, im Priesterbetrug, in den Irrlehren der Religion: „jenes furchtbaren Teufels, der rings die Erde mit Dämonen füllt, den Höllenschlund mit Menschen und mit Sklaven das Himmelreich“. In Rousseaus Weise erscheint ihm alles gut so wie es aus der Hand der Natur hervorging; deren Walten selbst als das Werk der Liebe und Freude; Glück und Vollendung für den Menschen nur in der Durchdringung mit ihrem Geiste zu finden.[25] Zwar ist Shelley zu sehr Dichter, zu sehr getränkt mit dem feinsten Naturgefühl, um die Welt jemals in der Weise des „Système de la Nature“ als einen seelenlosen Mechanismus ansehen zu können: für sein Auge breitet sie über die finstersten Abgründe den täuschenden Schleier der Schönheit, und jedem ihrer Gebilde und Schauspiele leiht der Dichter eine tiefsinnige Bedeutsamkeit; aber daneben reift schon zeitig in ihm die Überzeugung, daß die Natur als solche

kein Gegenstand sittlicher Bewunderung sein könne und mit dieser Überzeugung das praktische Ideal, welches er einmal ausdrückt in dem Wunsche, daß die Gottheit, der Geist allgemeiner unvergänglicher Liebe, die Seele des Universums sein möchte.[26]

Reiner entwickelt treten uns diese Gedanken in seinem Prometheus entgegen. Das Unvernünftige in der geltenden Weltordnung, in Natur und Geschichte, verkörpert sich in der Gestalt des Zeus und den von ihm über die Menschheit in ihrem Repräsentanten Prometheus verhängten Qualen. Dieser spiegelt des Dichters eigene Entwicklung: aus der Empörung, welche eine tief sittliche und vom lebendigsten Gefühl für Gerechtigkeit beseelte Natur über die Übel der Welt empfindet, erwächst als einziges Mittel der Befreiung die erlösende Macht der Liebe. Er nimmt den Fluch, welchen er einst gegen den Peiniger der Welt geschleudert hat und dessen markerschütternde Gewalt selbst Byrons Anklagen gegen den Schöpfer noch überbietet, wieder zurück. „Zu leiden wünsch' ich keinem Ding das lebt". Mit dieser Anschauung erhebt sich Shelley hoch über Byron; aber vergebens erwartet man, an die hiemit gewonnene, der Gottheit überlegene, sittliche Macht die Befreiung des Titanen anknüpfen zu sehen: diese erfolgt auf dem Wege einer bloßen Theatermaschinerie durch Demogorgon, eine Rätselgestalt, über deren Wesen uns der Dichter im unklaren läßt, wenn er ihr auch die versöhnenden, eine Summe geläutertster Weisheit enthaltenden Schlußstrophen des Werkes in den Mund legt.

Diese Unsicherheit des Dramas ist bezeichnend für eine gewisse Unklarheit in Shelleys Anschauung überhaupt, die man freilich dem Dichter um so eher wird zugute halten müssen, als sie auf seine Lehrmeister zurückgeht. In der Weise christlicher Eschatologen und mancher kommunistischer Schwärmer schildert er die neue Menschheit und die neue Erde mit glühender Bilderpracht: immer schwebt vor seiner Seele der Traum, als könne und müsse die höchste Kultur der Menschheit Rückkehr zur Natur, aber zu einer erneuten, verbesserten Natur, bedeuten, aus welcher der Egoismus verschwunden. Keine Ahnung davon, daß es keinen Triumph und Sieg der Liebe geben kann ohne Arbeit; daß alle Kultur unvermeidlich zu einem immer

schrofferen Gegensatze gegen die Natur führen muß; daß sie ein immer mehr sich komplizierendes System von Mitteln zur Beherrschung und Lenkung der Natur darstellt. Beobachtung und vorgreifende Reflexion, Steigerung der sozialen Lebenstechnik: das sind die Hilfskräfte zur Vervollkommnung der Menschheit, ohne deren stetige Benutzung und Ausbildung auch die hingebendste Menschenliebe, auch der glühendste Eifer für das Wohl des Geschlechts, sich in nutzlose Schwärmerei verlieren. Darin zeigt sich Shelley als das echte Kind der Revolution und des kongenialsten Vertreters ihrer Gedanken auf englischem Boden, Godwins. Den Einfluß von dessen „Political Justice“ kann man fast durch alle Phasen von Shelleys Entwicklung verfolgen. Freiheit, Beseitigung aller Schranken und alles Druckes der Gesetze, ist alles was die Menschheit zur Glückseligkeit bedarf. Dies Ziel braucht nur ernsthaft und von allen gewollt zu werden und die neue Welt steigt aus den Trümmern der alten empor.

2. Grundsätzliche Beseitigung der Religion durch Mill

Es waren mehr die Züge des 18. als des 19. Jahrhunderts, welche an jener dichterischen Auflehnung gegen den theologischen Geist zum Vorschein kamen: die Leidenschaftlichkeit der Bekämpfung, das unbefangene Vertrauen, daß es nichts weiter als der Abstreifung der alten Fesseln, nicht mehr als eines einfachen Entschlusses bedürfe, um die Menschheit aus selbstgeschmiedeten Banden zur Freiheit und Glückseligkeit zu führen. Wenn die Philosophie des 19. Jahrhunderts sich sonst allenthalben um das wissenschaftliche Begreifen der Religion bemüht hat, und in diesem Bestreben dem religiösen Gedanken eher zu viel als zu wenig entgegengekommen ist, so erklären die eigentümlichen Verhältnisse Englands, die ungewöhnliche Macht, welche die religiösen Formen dort im praktischen Leben behaupteten, unschwer die Heftigkeit, mit welcher dort der Gegensatz in der Poesie sich geltend machte. Aber diese dichterischen Ideen bedurften ebenso der Klärung wie der tieferen Begründung.

Nach dieser Richtung wirkten mehrere Kräfte zusammen. Zunächst die eifrige und erfolgreiche Tätigkeit von G. H. Lewes und seiner späteren Gattin, der ausgezeichneten Schriftstellerin Mary Anne Evans (George Eliot), der geistig bedeutendsten Frau des damaligen England. Lewes hatte schon um das Jahr 1845 angefangen, auf Comte hinzuweisen. Seine „Geschichte der Philosophie“ stand prinzipiell auf dem Boden des Positivismus und schilderte die Gedankenwelt Comtes ausführlich als einen Kulminationspunkt der geistigen Entwicklung. Im Jahre 1853 folgte die spezielle Darstellung: „Comtes Philosophy of the Positive Sciences“. Es war ein bewußter und gewollter Gegensatz gegen die Autoritäten der spekulativen deutschen Schule, welche durch Coleridge, Carlyle und ihren Anhang auf den Schild gehoben worden waren. Bald nach dem Erscheinen dieses für den englischen Positivismus grundlegenden Werkes begann Mary Evans eine Übersetzung des Lebens Jesu von Strauß, der dann im Jahre 1854 eine solche von Feuerbachs „Wesen des Christentums“ folgte. Dies waren die ersten Stöße gegen die Ruhe des philosophisch-dogmatischen Schlummers, welcher sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts über den einst so rührigen englischen Geist gelegt hatte. Nur wenige Jahre später (1859) erschien Darwins erste, epochemachende Schrift „Origin of Species“ und 1860 ließ Spencer den Prospekt erscheinen, welcher die leitenden Gedanken seines großen „System of Synthetic Philosophy“ zur allgemeinen Kenntnis brachte — Arbeiten, welche den größten Umschwung nicht nur des englischen sondern des europäischen Geistes vorbereiteten und England mit einem Schlage wieder an die Spitze der geistigen Bewegung brachten.

Eine andere außerordentlich wirksame Kraft in dem Emanzipationskampfe Englands gegen das Beharrungsvermögen der religiösen Überlieferung und Konvention ist John Stuart Mill.

Dank der eigenartigen Persönlichkeit seines Vaters war er für die Lösung dieser Aufgabe in einer seltenen Weise vorbereitet. Auch auf diesem Gebiete zeigt sich James Mill als eine der Persönlichkeiten, welche für den lebendigen Zusammen-

hang des 19. Jahrhunderts mit dem 18. am bedeutendsten sind. Ein Mann wie aus einem Gusse: wie er die besten Traditionen der Psychologie des 18. Jahrhunderts fortpflanzt, so auch jene Anschauung über den ethischen Wert der Volksreligion, welche an der Schwelle jenes Jahrhunderts Bayle und Shaftesbury noch zaghaft, später Hume mit ruhiger Entschiedenheit, Helvetius und Holbach nicht ohne leidenschaftliche Bitterkeit ausgesprochen hatten. John Stuart Mill hat in seiner Autobiographie den religiösen Standpunkt seines Vaters und die Motive desselben mit einiger Ausführlichkeit geschildert,[27] und diese Anschauungen des älteren Mill stimmen mit denen, welche man in den nachgelassenen Essays von John Stuart Mill entwickelt findet, so überein, wie es die enge geistige Gemeinschaft zwischen Vater und Sohn nur erwarten läßt. James Mill hat seine Anschauungen über Religion niemals öffentlich und im Zusammenhang entwickelt (wer hätte in dem damaligen England etwas Derartiges wagen dürfen, ohne sich in jeder Beziehung unmöglich zu machen?); aber er hat sie praktisch wirksam gemacht in der Erziehung seines Sohnes. Dieser ist (um seine eigenen Worte zu gebrauchen) „eines von den sehr wenigen Beispielen in England, die den religiösen Glauben nicht etwa abgestreift, sondern gar nie gehabt haben, da er im Zustande der Verneinung heranwuchs“.[28]

Daraus erklärt sich die eigenartige Stellung John Stuart Mills. In gewisse Feinheiten der religiösen Psychologie ist er freilich nie eingedrungen und darin mit einem Feuerbach z. B. nicht zu vergleichen; aber der Religion im Ganzen als Gedankensystem und kulturgeschichtlicher Erscheinung steht er mit einer geistigen Freiheit und objektiven Sicherheit gegenüber, wie dergleichen auch in Deutschland nur selten anzutreffen ist.[29] Freilich übte auch er Zeit seines Lebens eine gewisse Zurückhaltung, die jeden offenen Angriff auf traditionelle Meinungen vermied, wenn sie auch über seine abweichenden Gesinnungen keinen Zweifel ließ. Und wenigstens dies letztere erklärt die Autobiographie nachdrücklich als Pflicht aller aufgeklärten und wissenschaftlich gebildeten Männer, deren Stimmen überhaupt Beachtung in Aussicht steht.[30] Daß dies Verhalten unter den für England gegebenen Bedingungen

praktisch das Richtige war, dürfen wir einem Beurteiler wie John Morley[31] wohl getrost glauben: einem Manne, der ja in seiner gesamten literarischen Tätigkeit als einer der eifrigsten Vorkämpfer geistiger Freiheit erscheint und die landesübliche Gleißnerei in diesen Dingen mit den schärfsten Ausdrücken gebrandmarkt hat. Gewiß, es ist eine große Kunst, was Morley von Mill rühmt, daß er es verstanden habe, im Dienste neuer und höchst unpopulärer Ansichten so viel Unterstützung und Mitwirkung als möglich zu gewinnen und so wenig Sympathie als möglich zu verscherzen. Aber es ist ein Spiel, das nur von wahrhaft großen selbstbewußten Geistern gewonnen werden kann, von allen anderen, zumal von Parteien, sicher verloren wird. Wenn man den Kampf um die geistige Freiheit und die Verbreitung der wissenschaftlichen Weltansicht in den letzten Dezennien überblickt, so kann man sich bisweilen des Gedankens nicht erwehren, es liege hier der tiefste Grund der so langsam fortschreitenden Befreiung der Völker von der religiösen Gebundenheit: in der Scheu vieler, die zu Führern berufen sind, keine Sympathien zu verscherzen und kein Ärgernis zu geben, wo es doch durch die Propaganda wissenschaftlich errungener Wahrheiten unvermeidlich ist.

3. Die logische Möglichkeit der Religion

Aber wie dem auch sein mag: in England haben jene aus Mills Nachlaß veröffentlichten Aufsätze jedenfalls mächtig gewirkt und nicht nur dem Bilde jenes Denkers seine vollständige Rundung gegeben, sondern auch die freidenkerische Richtung des Agnostizismus merklich gefördert. Ihre Bedeutung für das ethisch-religiöse Problem läßt sich mit einem Worte bezeichnen: sie enthalten jenen oben geschilderten dichterischen Protest in wissenschaftlicher Gestaltung und zugleich die Lösung dessen, was dort als ein finsteres Rätsel stehen geblieben war.

Die religiösen Formen, welche heute vorzugsweise Einfluß auf das sittliche Leben der fortgeschrittensten Kulturvölker behaupten, knüpfen ihr ethisches Ideal an die Gottheit, an eine absolute Persönlichkeit, welche nicht bloß als Inbegriff alles Vollkommenen und Guten, sondern zugleich als kosmische Rea-

lität, d. h. als Urheber der Welt, als Gründer der in ihr vorhandenen Ordnung, und oberster Leiter der in ihr sich verwirklichenden Zwecke, gedacht wird. Nun verkennt Mill durchaus nicht die unermeßliche Förderung, welche die sittliche Tüchtigkeit der Menschheit durch den festen Glauben an das wirkliche Dasein eines Wesens empfangen hat, in welchem sich unsere besten Begriffe von Vollkommenheit verkörpern, wie durch den Glauben an die Lenkung der Weltgeschicke durch eben dieses Wesen.[32]

Aber dieser Glaube selbst ist ihm nur eine geschichtlich-vorübergehende Erscheinung; seine Möglichkeit von Bedingungen abhängig, deren Verschwinden bei fortschreitender Entwicklung der Intelligenz als unvermeidlich bezeichnet werden kann. Vergleicht man das Verzeichnis jener Eigenschaften und Vollkommenheiten, welche den Gott der christlichen Theologie zum höchsten sittlichen Ideal machen sollen, mit den Eindrücken, welche eine unbefangene aber kritische Beobachtung aus der allgemeinen Einrichtung der Natur, dem Weltlaufe, der Beschaffenheit des menschlichen Lebens im einzelnen wie im großen, gewinnen muß, so wird man sich unvermeidlich vor ein Dilemma gestellt sehen,[33] dessen beide Seiten für jene ethisch-religiöse Betrachtungsweise gleich vernichtend sind. Entweder nämlich ist die Macht, welche als Urheber und Lenker der Naturordnung im weitesten Sinne bezeichnet wird, jenes ethisch vollkommene Wesen nicht, als welches der religiöse Glaube sie verehren lehrt und zum sittlichen Vorbilde macht;[34] oder die Rolle jener sittlich verehrungswürdigen Macht im Universum muß eine viel bescheidenere sein, als der religiöse Glaube annimmt; sie kann nicht der verantwortliche Urheber des Ganzen, sondern nur der ordnende Bearbeiter eines Gegebenen sein, an dessen Möglichkeiten sie gebunden war und aus dessen teilweise widerstrebendem Materiale sie das relativ Beste zu machen hatte. Es ist unmöglich, aus diesem Dilemma ohne Verlust herauszukommen. Gibt man den ersten Satz zu, so verliert der Begriff der Gottheit jede Bedeutung für die Ethik. Eine Gottheit, deren Verfahrungsweise mit einem von sittlichen Motiven geleiteten Handeln durchaus keine Ähnlichkeit besitzt, kann in keiner Weise dazu dienen, unsere sittlichen

Normen auszubilden und zu befestigen, muß uns vielmehr in beständigen Konflikt mit unserem Heiligsten bringen. Gibt man den zweiten Satz zu, so können freilich Güte und Gerechtigkeit des Schöpfers den höchsten Anforderungen entsprechen, weil ja in seinem Werke alles, was mit sittlichen Eigenschaften im Widerspruch steht, durch die Bedingungen, unter denen der Schöpfer zu arbeiten genötigt war, verschuldet sein kann. [35] Und dies war die Wendung, welche Leibniz dem Argumente seiner Theodizee zu geben sich bemühte, nur mit der Inkonsequenz, seinem durch die metaphysischen Notwendigkeiten beschränkten Schöpfer noch Allmacht beizulegen. Aber in diesem Falle erhebt sich nun die Frage: kann ein solcher Gott, der bloß Demiurgos, Weltbildner, nicht Schöpfer ist, dem religiösen Bewußtsein genügen, und läßt sich das Dasein eines solchen mit irgend welcher Evidenz aus der gegebenen Welt beweisen, d. h. sind wir berechtigt anzunehmen, daß dieselbe anders geplant gewesen sei als sie verwirklicht wurde. [36]

Es ist zwar richtig, daß die unauflöslichen Widersprüche jeder Vereinigung von unbegrenzter Güte und Gerechtigkeit mit unbegrenzter Macht des Schöpfers einer Welt wie diese, bis jetzt wenig bemerkt worden sind und darum die sich widersprechenden Überzeugungen nicht gehindert haben, wenigstens einen Teil ihrer natürlichen Wirkungen auf den Geist hervorzubringen. [37] Fromme Menschen haben Gott beständig besondere Handlungen und eine allgemeine Richtung seines Willens und Verhaltens zugeschrieben, welche mit den gewöhnlichsten und beschränktesten Vorstellungen von sittlicher Güte unverträglich sind; sie haben sich nichtsdestoweniger ihren Gott mit allen Eigenschaften der höchsten idealen Güte bekleidet vorgestellt und sind im engen Streben nach sittlicher Güte durch diese Vorstellungen angespornt und ermutigt worden. Aber dieser Zustand ist nur möglich bei relativ geringer intellektueller Entwicklung. Sobald diese Widersprüche einmal zum deutlichen Bewußtsein gebracht sind, bewirken sie ihrer Natur nach die Auflösung des bisherigen Verhältnisses von theologischer Metaphysik und Ethik; aber nicht zum Schaden der letzteren. Denn für den preisgegebenen Vorteil, den höchsten Maßstab sitt-

lichen Wertes in einem realen Wesen verkörpert zu finden, wird der weit größere eingetauscht, daß man nicht mehr mit jesuitischen Kunstgriffen moralische Ungeheuerlichkeiten zu rechtfertigen braucht, wie es alle diejenigen müssen, welche auf eine Theodizee ausgehen. Der scheinbare Verlust ist in Wirklichkeit ein Gewinn. Nicht das sittliche Ideal wird gefährdet: denn nichts hindert die sublimste Ausbildung desselben bei dem, welcher aufgehört hat, jenes Ideal zugleich als kosmische Realität, als oberste Weltmacht zu betrachten; beseitigt wird nur jener furchtbare, Denken und Gewissen gleichmäßig zerrüttende, Konflikt zwischen den Forderungen unserer Welterkenntnis und den Forderungen unseres sittlichen Bewußtseins, sobald die Einsicht gewonnen ist, daß jene sich nicht auf eine vorhandene, sondern auf eine ideale, durch unser Wollen und Handeln erst zu schaffende Wirklichkeit, nicht auf ein Sein, sondern auf ein Sollen beziehen.[38]

4. Die praktische Brauchbarkeit der Religion

Aber ist nicht vielleicht der Nutzen, welchen die religiöse Sanktion der sittlichen Gebote gewährt, ein so großer, die Dienstleistung der Religion bei der Ethisierung der Menschheit so unersetzlich, daß man lieber um der allgemeinen Wohlfahrt willen alles versuchen müßte, jenes Dilemma aufzulösen oder seine Widersprüche zu verdecken, ehe man sich entschließt, solch wertvolle Allianz preiszugeben?[39] Diese Frage beantwortet Mill mit einem entschiedenen Nein. Er leugnet nicht die Tatsache eines ungeheueren praktischen Einflusses der Religion auf das sittliche Verhalten der Menscheit; aber er sucht durch eine Untersuchung der Mittel und Gründe dieses Einflusses zu zeigen, daß derselbe Einfluß auch von rein sittlichen Mächten ausgeübt werden könne. Diese Wendung ist den Schriftstellern des 18. Jahrhunderts gegenüber neu; sie entspricht dem objektiveren Geiste unserer Zeit und seinem mehr historischen Gepräge. Mill weiß, daß es die Frage nicht beantworten heißt, wenn man nur auf die positiven Übel, ja Ungeheuerlichkeiten hinweist, welche durch vergangene und gegenwärtige Formen des religiösen Glaubens

erzeugt worden sind. Sicherlich bleiben diese Dinge für alle Zeiten redende Beweise für die Beschränktheit des wohltätigen Einflusses der Religion; denn wir sehen, daß manche der wichtigsten Verbesserungen in den sittlichen Gefühlen der Menschheit ohne sie stattgefunden haben, ja gerade gegen sie haben durchgesetzt werden müssen. Aber immerhin steht neben dieser Tatsache die andere, daß die Religionen sich diesen Verbesserungen zugänglich erwiesen haben, und man kann daher, um das Problem völlig rein und frei von jeder Gehässigkeit gegen die Religion aufzulösen, eine ideale Vollendung der Religion, eine Durchdringung derselben mit dem Besten der menschlichen Sittlichkeit annehmen und sich von diesem Standpunkte aus fragen, ob der Nutzen, den sie stiftet, von ihr allein abhängig ist oder auch ohne sie beschafft werden könnte.[40]

Besieht man sich zu diesem Zwecke diejenigen Umstände genauer, auf denen die Wirkung der Religion beruht, so erkennt man unschwer als drei der wichtigsten den Einfluß der Autorität, der öffentlichen Meinung und der Erziehung.[41]

Es wäre verwegen zu behaupten, daß irgend ein System praktischen Verhaltens sich dauernd in Herrschaft erhalten könne, welches sich nicht auf diese Mächte stützt; aber niemand wird auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit zu zeigen imstande sein, daß diese Mächte, um wirksam zu werden, durchaus religiösen Inhaltes bedürften. Sieht man sie doch in aller Erfahrung ebensooft ohne, ja gegen die Religion wirksam, als durch dieselbe. Ebenso ist es, wenn man die Religion nicht als Einschärfungs-, sondern als Belehrungsmittel in Betracht zieht.[42] Daß viele von den wertvollsten Bestandteilen des sittlichen Bewußtseins der Kulturvölker aus religiösen Quellen stammen, ist unbedingt zuzugeben; aber daraus folgt keineswegs die Notwendigkeit, daß sie nur in religiösem Gewande fortbestehen können. Sollten sittliche Wahrheiten, welche der Menschheit überhaupt einmal bekannt und geläufig sind, nicht genug innere Beweiskraft besitzen, um sich auch ohne fremde Stütze in den Überzeugungen der Menschen zu behaupten? Pflegt man denn wissenschaftliche Überzeugungen aufzugeben, wenn sie nicht durch übernatürliche Offenbarung

begründet werden? Und besteht nicht vielmehr heute bei jeder Ethik, welche ihren Normen einen höheren als bloß menschlichen Ursprung zuschreibt, die sehr ernsthafte Gefahr, zu erstarren, indem sie auch das, was unvollkommen in ihr ist, der Diskussion und Kritik entzieht und als ein Unveränderliches zu betrachten lehrt?

Ein letzter Punkt bleibt zu berücksichtigen: jene Poesie des Übernatürlichen,[43] welche die Religion bietet; ihre Fähigkeit, jenes tiefmenschliche Bedürfnis nach einem Höheren zu stillen, welches größer und erhabener ist, als dieses arme Einzeldasein, welches die Welle des Lebens hebt, die nächste verschlingt und versinken läßt. Ist es möglich, jenen Schwung und zugleich jenen Trost, welchen der religiöse Glaube, eine Quelle erhabener Gefühle, den Menschen gewährt, durch irgend welche Vorstellungen, welche sich nur auf diese Welt und dieses Leben beziehen, zu ersetzen? In der Antwort, welche Mill auf diese Frage gibt, zeigt sich der unmittelbare Einfluß Comtes auf ihn vielleicht am stärksten. Mit voller Entschiedenheit und Begeisterung vertritt er die Überzeugung,[44] daß wir durch die Idealisierung unseres irdischen Lebens und die Pflege einer hohen Vorstellung dessen, was daraus gemacht werden könnte, wohl imstande seien, eine Religion zu schaffen, welche ebensogut wie der Glaube an unsichtbare Mächte und eine jenseitige Welt geeignet wäre, die Gefühle zu erheben und, bei gleicher Unterstützung durch die Erziehung, noch besser darauf berechnet wäre, das Verhalten zu veredeln. Es ist Comtes Religion der Humanität, welche der Schluß der Abhandlung über den Nutzen der Religion verkündet: der ideale Zusammenhang des strebenden Menschen mit dem Gesamtleben des Geschlechts und seinen idealen Errungenschaften.

So wenig wie Comte möchte Mill für das Ganze dieser Sympathiegefühle auf den Namen „Religion“ verzichten. Das Wesen der Religion ist die starke und konzentrierte Richtung unserer inneren Regungen und Wünsche auf einen idealen Gegenstand von anerkannt höchster Vortrefflichkeit, welcher mit Recht über allen Gegenständen unserer selbstsüchtigen Wünsche steht. Diese Bedingungen erfüllt die Religion der Humanität in ebenso hohem Grade und in ebenso hohem Sinne,

wie die übernatürlichen Religionen selbst in ihren besten, und weit besser als in einigen ihrer anderen Manifestationen.[45] Denn sie ist erstens völlig frei von jener selbstsüchtigen Sorge um das eigene Seelenheil, welche in den übernatürlichen Religionen eine so große Rolle spielt, und beseitigt so eines der größten Hindernisse wahrer sittlicher Bildung; sie überwindet zweitens endgültig jenen Konflikt zwischen Logik und Ethik, dem jede Religion, die auf dem Begriffe der Gottheit, nicht dem der Menschheit ruht, unausbleiblich verfällt.[46]

Sie leistet nur auf eines Verzicht, was allerdings die heute herrschende Anschauungsweise noch als den köstlichsten Gewinn religiöser Überzeugungen krampfhaft festzuhalten bemüht ist: die Aussicht auf ein Fortleben nach dem Tode. Aber auch dieser Verlust ist kein unersetzlicher.[47] Zieht man von dem Gedanken des Todes alles ab, was sozusagen bloße Illusion, optische Täuschung ist oder, wie z. B. die wirklichen Schrecken des Sterbens, auch von den Gläubigen gefühlt und ertragen werden muß, so bleibt nur eines, freilich etwas Schwerwiegendes für viele der heutigen Menschheit, übrig: es ist hart, sterben zu müssen, ohne jemals wahrhaft gelebt zu haben. Aber die Stimmung, in der dieses Argument als unwiderleglich und der Glaube, den es fordert, als unersetzlich erscheinen, ist, wie der Glaube an die Gottheit, nur eine Phase in der Entwicklung der Menschheit. Schon jetzt unterstützt die Geschichte, soweit wir sie kennen, die Ansicht, daß die Menschheit vollkommen gut ohne den Glauben an einen Himmel auskommen könne. Um so entschiedener wird man sagen dürfen, daß in dem Grade, als sich die Lage der Menschheit verbessert, die Menschen glücklicher in ihrem Leben und damit wieder fähiger werden, Glück aus uneigennützigen Quellen zu schöpfen, die Menschheit eines künftigen Lebens als Trost für die Leiden dieses gegenwärtigen Daseins nicht mehr so bedürfen, und der Glaube an jenes auch seinen Hauptwert für sie verlieren wird. Je mehr sich die Menschheit in Vergangenheit und Zukunft als ein einiges Ganze wird fühlen lernen, je mehr es dem Einzelnen Ziel und Aufgabe wird, sein eigenes Selbst zu ihrem Selbst zu erweitern, um so mehr wird in dem lebendigen Gefühl dieses großen natürlichen Zusammenhangs der Ersatz

für jenes Mysterium gefunden werden. Der Glaube an die Vervollkommnungsfähigkeit der Kultur, die auf vernünftige Überlegung der darauf gerichteten Zwecke und Mittel gestellte Sittlichkeit, die auf dem idealen Zusammenhange der Generationen beruhende Menschheitsreligion, müssen miteinander wachsen und sich gegenseitig stützen, um den Bau der Zukunft tragen zu können.

Sittlichkeit und Religion sollen uns nicht mehr schmale Leitern bieten, auf denen wir, jeder für sich, zu den Höhen des Jenseits hinanklimmen: sie wölben eine stolze Friedenskuppel über dieser Erde, unter der die Geschlechter in Eintracht wohnen, dauernd sich reihend an ihres Daseins unendlicher Kette. Es schwinden die alten Grenzen der Menschheit; was der Dichter von den Göttern singt, daß viele Wellen vor jenen wandeln, ein ewiger Strom: das muß gelten von der neuen Menschheit, unter dem Bewußtsein der Einheit ihres Lebens, ihres Geistes und ihres Zieles. Das Ideal in uns und der Glaube an die zunehmende Verwirklichung desselben durch uns: das ist die Formel der neuen Menschheitsreligion, mit der sich Mills Gedanken zur Einheit zusammenschließen, die positive Ergänzung zu jenem Proteste des dichterischen Pessimismus, der Punkt innerlichster Gemeinsamkeit zwischen Mill und den fortgeschrittensten Denkern der beiden anderen großen Kulturnationen, Comte und Feuerbach — das ist mit einem Worte die Aufgabe der Zukunft. Und die Erfahrungen des halben Jahrhunderts, welches seitdem verstrichen ist, reichen aus, um die Hoffnung zu begründen, daß diese Gedanken, einst nur Wenigen vertraut, in immer größerem Kreise herrschend und die Menschheit neuen Gestaltungen ihres inneren Lebens zuführen werden.

Viertes Buch

Entwicklung der Ethik im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts

---

XVI. Kapitel

Die Krisis der Ethik durch Darwinismus und Evolutionslehre

1. Der Darwinismus

Das wichtigste Ereignis in der Geistesgeschichte des späteren 19. Jahrhunderts ist das Auftreten und die Verbreitung der Entwicklungslehre und zwar vorzugsweise in der Form, welche sie durch Darwin empfangen hat. Ein erheblicher Teil der Wirkungen des Darwinismus besteht darin, daß durch ihn den Geisteswissenschaften ihr enger Zusammenhang mit den biologischen Wissenschaften erst recht zum Bewußtsein gebracht worden ist. Durch den Darwinismus ist der Begriff der Entwicklung aus einer bloßen Konstruktion, aus einer Folge von logisch geordneten Begriffsstufen, zu einer anschaulichen Vorstellung erhoben und der Geist darauf gelenkt worden, die Übergänge von einer Stufe zur anderen zu beobachten und in ihrer Ursächlichkeit zu erforschen. Eben dadurch aber wird diese Lehre bald das große Schlüsselwort der Forschung, welches die Geheimnisse der Natur und des Seelenlebens löst, das Seiende als ein Gewordenes, das scheinbar Ewige, von jeher Bestehende, als Produkt einer langen Reihe zeitlicher Veränderungen erkennen läßt. Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft rücken gleichmäßig unter den historischen Gesichtspunkt und treten einander näher, als es je zuvor der Fall gewesen war. Wie die Erde, der Wohnsitz des Menschen, aus völlig verschiedenen Zuständen in langsamen Übergängen zu ihrer gegenwärtigen Gestalt gelangt ist;

wie mit jeder dieser großen Perioden der Erdgeschichte die Form des Lebens auf der Erde sich ändert, so ist auch der Mensch selbst nur ein Glied in dieser Entwicklung des Lebens auf der Erde. Und wie es eine Entwicklung gibt, welche das Leben bis zu seiner höchsten Form im Menschen steigert, so gibt es eine Entwicklung des Menschen selbst, welche diesen vom Tier hinweg über seine eigenen Anfänge hinaus zu neuen Höhen führt, zu einem Punkte, wo die wichtigsten organischen Veränderungen nicht mehr die äußere Struktur sondern das Zentralnervensystem, das Gehirn betreffen und sich in einer Steigerung der psychischen Leistungsfähigkeit ausdrücken, mit welcher dann als neue Mittel der Vervollkommnung die Festigung des sozialen Gewebes und die Schöpfungen des objektiven Geistes Hand in Hand gehen. Die Anthropogenie, die Wissenschaft vom Werden der tierisch organischen Formenwelt, die zum Menschen hinführt, geht über in die Geschichte; die Lehre vom Werden und Entstehen des Tier-Menschen geht über in die Wissenschaft vom Tun und Leben des Geist-Menschen. Wenn Mensch und Tier keine unbedingten Gegensätze mehr sind, sondern genetisch verknüpft, so besteht auch kein unbedingter Gegensatz zwischen Natur und Kultur. Der Mensch ist kein neuer Anfang, sondern nur ein über sich selbst hinausgewachsenes Tier. Wie hoch er auch steigen mag, er kann seinen tierischen Ursprung nie ganz verleugnen. Wie ihn auch die Kultur vergeistigen mag, er bleibt mit tausend Fäden an den Mutterboden gebunden, aus dem er hervorgegangen ist.

Es ist ohne weiteres verständlich, wohin die Wirkung dieser Anschauungsweise ging, gleichviel ob man sie auf Sprachwissenschaft, Sozialwissenschaft, Rechtswissenschaft oder Religionswissenschaft anwandte. Überall bedeutete sie eine Einschränkung des Angeborenen gegenüber dem Erworbenen; überall schien sich, was bis dahin letztes Datum gewesen war, in anders geartete Voraussetzungen aufzulösen; überall begann sich die Geltung des Naturbegriffs zu erweitern und auf solches auszudehnen, was ältere Anschauungen als jenseits der Natur stehend und aus ihr nicht erklärbar betrachtet hatten. Der Empirismus, durch die spekulative Philosophie lange zurück-

gedrängt, bekam neue Kraft. Zu dem Prinzip der Ideenassoziation, mit welchem er im 18. Jahrhundert vorzugsweise gearbeitet und manche schöne Lösung gefunden hatte, kamen nun neue Denkmittel: die biologische Zweckmäßigkeit eines Organs oder eines Triebes für die Erhaltung des Individuums und der Gattung und die Vererbung erworbener organischer Eigenschaften oder Gewohnheiten auf die Nachkommenschaft.[1]

Auch die Ethik konnte von diesen Tendenzen nicht unberührt bleiben. Schon Darwin selbst hat in seinem Werk „Abstammung des Menschen“ nicht nur das physische Werden der menschlichen Gattung aufgezeigt, sondern auch die geistige Urgeschichte des Menschen skizziert. In seiner schlichten Weise, ganz ohne Polemik gegen irgendeine der bestehenden Theorien, sucht er nach den Bindegliedern, welche das menschliche Triebleben und die auf ihm sich aufbauende Welt des Sittlichen mit dem tierischen Leben verknüpfen.[2] Es gab hier wirklich auch dem Positivismus gegenüber eine Lücke auszufüllen. Der Positivismus Comtes war in bezug auf die psychologische Begründung des Sittlichen bei der Zweiheit von Egoismus und Altruismus stehen geblieben. Schon Littré hatte sich bemüht, diese psychologische Zweiheit biologisch zu begründen. Er hatte Egoismus und Altruismus aufgefaßt als Umformungen der beiden Grundtriebe der organischen Welt: Ernährung und Zeugung, Selbsterhaltung und Arterhaltung. Keine von beiden Grundrichtungen menschlichen Verhaltens kann je verschwinden; sie sind in den tiefsten Tiefen seines Wesens verankert. Der Trieb der Selbsterhaltung wird zum Streben nach Entwicklung und Steigerung der Persönlichkeit; der Trieb der Arterhaltung wird Menschenliebe, Patriotismus, Heroismus. Aber zeitig hat man eingesehen, daß es zu enge wäre, den Altruismus nur auf den Generationstrieb zu begründen, gegen welchen Comte selbst schon geltend gemacht hat, daß er oft als ein durchaus antisozialer Trieb wirke. Neben dem Geschlechtstrieb, der die Familie begründet, steht als ein mindestens ebenso wichtiges Prinzip sittlichen Lebens und Wachstums die Freundschaft, die Waffenbrüderschaft zwischen Geschlechts- und Stammesgenossen, wie schon Espinas in seiner beachtenswerten Schrift „Des sociétés animales“ gezeigt hat.

Darwin selbst berührt diese Probleme an vielen Stellen seiner Arbeiten; besonders in der „Abstammung des Menschen“. Das 4. Kapitel dieses Werkes kann man vielleicht am ehesten als eine synoptische Darstellung seiner Anschauungen betrachten. Eine geschlossene Theorie hat er freilich nicht entwickelt, und die einzelnen Begriffe, welche in seinen Darlegungen vorkommen, haben manches Schwankende. Immerhin läßt sich vielleicht folgendes als seine Meinung aussprechen: Nicht nur der Mensch, sondern viele andere Tiere sind mit sozialen Trieben oder Instinkten ausgestattet, als deren letzte Quelle Eltern- und Kindesgefühle zu betrachten sind. Die Ausdehnung dieser Gefühle über den engen Kreis der Familien hinaus wird teils durch die Gewohnheit des Zusammenlebens, teils durch Auslese erfolgt sein. Vorzugsweise durch die letztere: denn es ist klar, daß solche Individuen, welche sich leicht und gerne an andere anschlossen, günstige Chancen des Überlebens in Gefahren hatten. Alle sozialen Instinkte und alle auf diesen beruhenden sittlichen Normen sind daher ursprünglich auf enge Kreise beschränkt. In solchen Kreisen wuchsen die sozial wertvollen Eigenschaften der Treue, des Mitgefühls, des Mutes und andere heran, gefördert durch die Notwendigkeit wechselseitiger Hilfe und Verteidigung. Von zwei Stämmen, die unter sonst gleichen Bedingungen in Wettbewerb treten, hat selbstverständlich derjenige die besseren Aussichten, dessen innerer Zusammenhang fester, dessen soziale Eigenschaften stärker entwickelt sind. Auf solche Weise sind die gesellschaftlichen Neigungen langsam herangewachsen und haben sich über die ganze Erde ausgedehnt.

Die Entstehung des Gewissens knüpft hier unmittelbar an, wie Darwin selbst an zahlreichen Stellen seiner „Abstammung des Menschen“ zu zeigen gesucht hat. Die der Selbsterhaltung dienenden Instinkte, so führt er aus, wirken zwar mächtiger, die gesellschaftlichen dagegen nachhaltiger. Jeder Instinkt aber, welcher dauernd stärker und nachhaltiger ist als ein anderer, gibt einem Gefühl Entstehung, von welchem wir sagen, wir *sollen* ihm gehorchen. Wird nun ein persönlicher Instinkt befriedigt auf Kosten der stets gegenwärtigen und wirkenden gesellschaftlichen Instinkte, so stellt sich jenes

Mißbehagen ein, das jeden unbefriedigten Trieb begleitet. Aber dies Gefühl wird beim Menschen eine besondere Gestalt annehmen. Der Mensch unterscheidet sich von den Tieren, welche ebenfalls mit starken und beständigen Sozialtrieben ausgestattet sind, durch seine besseren geistigen Fähigkeiten, durch sein Gedächtnis und seine Voraussicht. Eine Abweichung von seinen Trieben wird infolgedessen auf ihn eine ganz andere Wirkung ausüben, als auf das Tier — er wird nicht nur Unbehagen, sondern Reue, Scham empfinden. Und mit einer Wendung, vollständig analog den Ausdrücken, welche Feuerbach gebraucht, sagt Darwin: das Wort Pflicht scheint nichts anderes zu bedeuten, als das Bewußtsein eines dauernden beständigen Triebes, mag derselbe nun angeboren oder erworben sein, der uns anleitet, obwohl wir uns auch über denselben hinwegsetzen können. Es konnte scheinen, als ob durch die neue Entwicklungslehre jener Sozial-Eudämonismus, welchen die Positivisten gelehrt und als das natürliche, geschichtlich gewordene Produkt eines Zusammenwirkens der menschlichen Gefühlsanlage mit der Intelligenz zu verstehen gesucht hatten, noch tiefer begründet und aus seinen letzten Wurzeln erklärt würde. Insbesondere die sozialen oder sympathetischen Gefühle schienen den letzten Rest des Geheimnisvollen oder Unerklärlichen zu verlieren und als eine Frucht der von allem Anfang an schon sozialen Lebensformen der Menschheit verstanden werden zu können. Und man begreift, daß diese Ideen von allen Gegnern der transzendenten oder aprioristischen Ethik, von allen Freunden einer natürlichen Weltansicht, mit Freude begrüßt und weiter verarbeitet wurden. Ihre Mängel liegen nicht dort, wo sie von kirchlich gerichteten Autoren auf katholischer wie auf protestantischer Seite in erster Linie gesucht werden: nicht in dem Gedanken, das Sittliche überhaupt als ein Entwicklungsprodukt aufzufassen, statt in ihm eine psychologisch unableitbare, nur auf transzendente Quellen zurückzuführende Anlage zu erblicken. Auch nicht in der Heranziehung utilitaristischer Betrachtungsweise; denn alle kirchliche mit Jenseitsgedanken operierende Ethik schiebt den Eudämonismus nur weiter zurück, ohne seiner entraten zu können. Die wirklichen Mängel liegen in der bei dem

Biologen und bei dem Zweck der ganzen Darlegungen nur zu begreiflichen ungenügenden psychologischen Begründung, womit der Umstand Hand in Hand geht, daß der sukzessive gegesellschaftliche Ausbau des Sittlichen nicht mit genügender Schärfe und Deutlichkeit verfolgt wird. Dies alles konnte die spätere auf Darwin sich aufbauende wissenschaftliche Ethik mit leichter Mühe leisten und hat sie geleistet wie im folgenden zu zeigen sein wird.

Was dagegen weit schwerer zu verbessern war und die häufig anzutreffende Abneigung gegen den Darwinismus in der Ethik vorzugsweise begründet hat, ist ein anderer Gedankengang, welcher sich aus Darwins Voraussetzungen und Methoden einleuchtend und zwingend zu ergeben schien.

2. Die Amtsentsetzung der Humanitätsethik

Die vermittelten und kontinuierlichen Vorgänge, durch welche die Arten der Lebewesen untereinander und ebenso die Individuen sich im Dasein zu behaupten und einander wechselseitig die Möglichkeiten der Existenz streitig zu machen suchen, der Prozeß der natürlichen Auslese, durch welche die schwächeren für diesen Kampf minder tauglichen, den Lebensbedingungen weniger angepaßten Individuen und Arten zu verschwinden verurteilt sind — diese Vorgänge zusammen mit der Vererbung von individuell erworbenen Eigenschaften stellten den Mechanismus dar, durch welchen die Darwinsche Theorie das sukzessive Aufsteigen der Lebewelt von den einfachsten zu den höchsten Formen und die immanente Teleologie aller Lebewesen zu erklären unternommen hatte. Und wenn die vorhin ausgesprochenen Gedanken Darwins das Sittliche fester zu begründen schienen, weil sie die tiefsten organischen Wurzeln dieses Phänomens aufwiesen, so ging von diesem Mechanismus der Entwicklungslehre bald eine ganz andere Wirkung auf die Ethik aus, nicht aufbauend und tiefer begründend, sondern auflösend. Der Entwicklungsgedanke, speziell in seiner Darwinistischen Form, traf auf seinem Wege in die Sozialwissenschaft zusammen mit jener Richtung politischen und wirtschaftlichen Denkens, welche durch die klassische Schule der

Nationalökonomie, durch Smith und Ricardo, begründet worden war und die, nachdem sie in England unter Peel und Cobden als Prinzip des Freihandels und des Laissez-faire zu unbestrittener Geltung gelangt war, auch auf den Kontinent immer stärker einzuwirken begann. Diese Theorie war ursprünglich nichts anderes als der Versuch einer abstrakten Darstellung der im wirtschaftlichen Leben der Völker waltenden Mechanismen, welche sämtlich auf den Egoismus zurückgeführt werden. Daß bei dem Begründer der Schule, Adam Smith, neben dieser allbeherrschenden Kraft des Egoismus im Wirtschaftsleben die sympathetischen Gefühle der Menschen und die auf ihnen sich aufbauende Sittlichkeit nicht vergessen worden sind, hat die Darstellung dieses Denkers im ersten Bande (X. Kap. 3. Abschn.) gezeigt. Aber die riesenhaften Erfolge der ökonomischen Entwicklung im 19. Jahrhundert legten sehr bald den Gedanken nahe, den Versuch zu machen, theoretisch wie praktisch, ob sich nicht mit dem Egoismus allein auskommen ließe. Und so feiert schon Bastiat in seinen „Harmonies économiques" die wunderbare Einrichtung der Natur, welche durch den freien Spielraum und den nur durch sich selbst beschränkten Wettbewerb aller Kräfte das nämliche erzeuge, was die Sittenlehrer aller Zeiten vergebens heraufzuführen versucht hätten: die allgemeine Glückseligkeit.

Ein anderer außerordentlich einflußreicher Denker, Henry Thomas Buckle, hat an dieser Amtsentsetzung der Ethik einen nicht unbeträchtlichen Anteil. Seine „History of Civilisation in England" ist neben Macanlays Geschichte von England vielleicht dasjenige Buch, welches die Anschauungen der rein liberalistischen und freihändlerischen Schule in die weitesten Kreise trug und am tiefsten in die Geister einpflanzte. Buckle verkündete zwei Sätze als Grundwahrheiten wissenschaftlicher Geschichtsbetrachtung und als Leitsterne praktischer Politik: die unbedingte Verwerflichkeit jeder Ausdehnung der staatlichen Funktionen über den reinen Rechtsschutz hinaus, insbesondere jedes Eingriffs in die Freiheit des wirtschaftlichen Lebens; und die sekundäre Bedeutung der Moral für den Fortschritt des menschlichen Geschlechts. Sekundär deswegen, weil die Moral stationär sei und ein Vergleich der

ältesten Moralvorschriften mit den Imperativen der Gegenwart fast keine erhebliche Veränderung zeige. Die Methode, mit welcher Buckle diese Behauptung bewies, war schlecht. Er verglich nur hochentwickelte Kulturvölker alter und neuer Zeit und übersah, daß annähernd gleiche soziale Strukturen selbstverständlich zur Erkenntnis gewisser gleicher Grundbedingungen des Zusammenlebens führen müssen. Er beachtete ferner nicht, daß man die Ethik verschiedener Zeiten und Kulturen und verschiedener Moralsysteme nicht nach einzelnen Sätzen, sondern nur nach der Totalität ihrer praktischen Lebensauffassung, ihrer Wertung der Gesamtheit persönlicher Eigenschaften und der Gestaltung des Verhältnisses von Mensch zu Mensch, beurteilen dürfe. Und er unterließ es infolgedessen zu untersuchen, ob nicht tiefer greifende Umformungen dieser praktischen Lebensauffassung im ganzen sich als wirkende Kräfte im Völkerleben nachweisen lassen.

Die Wirksamkeit der Argumente Buckles erfuhr durch den Umstand nicht unerhebliche Verstärkung, daß auch von Karl Marx, dem Begründer des wissenschaftlichen Sozialismus, dieselbe Anschauung von der Unfähigkeit der Moral als Triebkraft des gesellschaftlichen Fortschritts zu wirken, von ihrem sekundären Charakter als einem bloßen Reflex der in der Gesellschaft bestehenden wirtschaftlichen Verhältnisse oder der durch die Wirksamkeit anderer Kräfte bereits vollzogenen Umwandlungen, ausgesprochen wurde.[3]

Aus dieser Anschauung folgte eine in der Hauptsache quietistische Haltung des gesamten Marxismus und der auf seinen Lehren sich aufbauenden Sozialdemokratie, namentlich in Deutschland, den großen Kulturproblemen gegenüber, welche man unter den Begriff der sozialen Frage zusammenfaßt. Im Aberglauben an die beglückende und segenspendende Kraft der bloßen Naturgesetze des wirtschaftlichen Lebens wetteifert der Marxismus mit dem von ihm so bitter gehaßten manchesterlichen Liberalismus. Die immanente Entwicklung des wirtschaftlichen Lebens muß zu einem eudämonologisch wertvollen Endzustand führen; nur daß dieser, soziologisch gesprochen, für den Manchestermann die vollste Freiheit, für den Marxisten die vollste Gebundenheit bedeutet. Wegen dieses Glaubens an einen natur-

gesetzlich vorgezeichneten Gang der Entwicklung wird auf marxistischer Seite alle sogenannte Sozialethik perhorresziert. Auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft, die nun einmal auf die Ausbeutung der Arbeit durch das Kapital aufgebaut ist, gibt es nur eine Klassenmoral und darum predigt man immer und immer den Klassenkampf. Jeden Versuch, diesen zu mildern, durch soziale Reform auf Besserung der bestehenden Zustände, auf Ausgleich der Interessen von Arbeitern und Unternehmern hinzuwirken, gilt dem Sozialismus darum als verfehlt.

Der Prozeß, welcher mit der Ausbildung des kapitalistischen Systems eingeleitet worden ist, und wonach sich alles Kapital in einer immer geringeren Zahl von Händen konzentriert, die Reichen immer reicher, die Armen immer ärmer werden und der gesamte Mittelstand der Zerreibung verfallen ist, kann durch Ethik nicht aufgehalten werden. Sittliche Kräfte, Humanität, sozialer Altruismus können nichts anderes bewirken als eine Verzögerung dessen, was nach geschichtlicher Notwendigkeit doch kommen wird und kommen muss: der vollständige Ersatz der kapitalistischen Produktionsweise durch die kollektivistische; oder genauer gesagt: der Übergang alles Kapitals und aller Werkmittel aus den Händen Einzelner in die Hand der organisierten Gesellschaft.

In diese Gedankenwelt, welche der Ethik und der Wertschätzung sittlicher Ideale durchaus abgewendet war — gleichviel ob das Ziel vollständige wirtschaftliche und politische Entfesselung des Individuums und rücksichtsloses Geltendmachen der eigenen Kraft war oder weitgehendste Bindung des Individuums als Glied einer vollständig sozialisierten Gesellschaft — fiel nun der Darwinismus als ein neues, scheinbar die ältere Denkweise völlig auflösendes Element. Verdiente die Moral überhaupt zu den unvollkommenen Rüstzeugen alter, unentwickelter Kultur gelegt zu werden, so die Mitleidsmoral, die Moral der sympathetischen Gefühle, erst recht. Den Kampf ums Dasein, die Niederwerfung und Ausrottung des Schwächeren durch den Stärkeren, Lebenskräftigeren, Tüchtigeren, glaubte man als Haupthebel des Fortschritts in der organischen Welt, als das Geheimnis der Entwicklung auch in der Menschheit erfaßt zu haben.

Es kann sich für eine Ethik, die mit der Natur und ihren Gesetzen im Einklang stehen will, die der Natur ihre Geheimnisse der Entwicklung und der Höherbildung abgelauscht hat, nicht mehr darum handeln, ihre Imperative aus der Rücksicht auf das möglichst große Wohl der möglichst großen Anzahl abzuleiten. Eine solche Ethik führt mit Notwendigkeit zu solchen praktischen Regeln, welche unter dem Schein der Humanität direkt entwicklungsfeindlich sind, weil sie die Gesellschaft mit einer Fülle von kranken, schwachen, unbrauchbaren Individuen belasten, die Kräfte der Wertvollsten der schonenden Erhaltung der minder Tauglichen aufopfern und den Typus Mensch verschlechtern, statt ihn seiner höchsten Mächtigkeit und Schönheit zuzuführen.

Von da war nur noch ein Schritt zur völligen Umwertung der ethischen Begriffe. Die als unfehlbar wirkende Triebkraft zum Höheren betrachtete Moral des Egoismus wird als Gattungsmoral gepriesen, und die altruistische Moral als die verflachende, degenerierende, dem Wohl der Gattung feindliche, individuelle Moral nach Kräften herabgesetzt.

Es war insbesondere der Gedanke einer Höherbildung des Typus Mensch, welcher von vielen Vertretern des Entwicklungsgedankens als ein neues Ziel für die Ethik ausgesprochen wurde. Freilich: von Vervollkommnung des Menschen als einer Aufgabe der Sittlichkeit war gesprochen worden, seit es überhaupt eine Ethik gab, sei es in religiöser, sei es in philosophischer Form, ja seit auch nur die Anfänge einer menschlichen Erziehung vorhanden waren. Allein der Sinn dieser Vorstellung wurde dadurch stark verändert, daß der Darwinismus zunächst die ganze Gedankenwelt auf die Entwicklungsformen des tierischen Lebens hin orientierte. Nicht die Ausbildung der geistigen Seite des Menschen, nicht die Verfeinerung seiner Werkzeuge und Kulturmittel, sondern die allmähliche Umbildung seiner physischen Organisation zu neuen Formen und Leistungen hatte man bei dem Gedanken seiner Höherbildung im Auge. Und wiederum nach dem Vorbilde der Tierwelt schien die Entfesselung des Kampfes ums Dasein in seinen wildesten Formen, schien die schonungsloseste Ausmerzung des Schwächeren, das geeignetste Mittel, um

diesem Ziele näher zu rücken. Gelehriger Gehorsam gegen die Gesetze der natürlichen Entwicklung, welche zu immer höheren Organisationsstufen emporführen: das wurde nun der oberste Imperativ der Ethik, welcher die alten Formeln der Nächstenliebe, des Glückes der größten Zahl, völlig verdrängen zu müssen schien. Es war noch gnädig, wenn man den ausgebeuteten und niedergeworfenen Schwachen wenigstens den Wert des Kulturdüngers beließ, der es ermöglicht, am Baum der Menschheit die edelsten Blüten zu treiben, den genialen Menschen, den Künstler, den Denker, den Erfinder, der die Menschheit weiterführt, sie in sich vollkommen darstellt und in seinen Werken reichlich heimzahlt, was die Möglichkeit sie zu schaffen gekostet hat. „Eine Statue des Phidias wiegt die Leiden von Millionen entrechteter Sklaven auf."

Gedankengänge dieser Art, die Darwin selbst noch völlig fern lagen, sind nicht in irgend einem einzelnen Buche und in konzentrierter Form vorgetragen worden, sondern sie haben sich in der durch Darwin angeregten geistigen Bewegung entwickelt, haben da eine schärfere, dort eine abgeschwächtere Fassung erhalten, sind da mehr auf das Verhältnis der Klassen zueinander, dort vorzugsweise auf die Probleme der sozialen Hygiene und der Armenfürsorge, dort wieder auf die Fragen der sozialen Zuchtwahl, der geschlechtlichen Auslese, der Vererbung angewendet worden.[4] Aber sie bilden eine geistige Thematik, die vernehmlich durch diese letzten Jahrzehnte fortklingt und sich für das allgemeine Bewußtsein endlich in der Philosophie Nietzsches zu einem mächtig wirkenden Ausdruck zusammenfaßt.

3. Nietzsche und Hartmann

Sicherlich ist es ein Verdienst Nietzsches, daß er das Problem der Ethik durchaus in Zusammenhang mit dem Kulturproblem auffaßt. Kultur aber bedeutet ihm den Inbegriff der Anstalten zur Schaffung der höchsten geistigen Werte in Kunst und Wissenschaft. Ihr Bestand und Fortgang ist durchaus an das Dasein und die Tätigkeit des genialen Menschen

geknüpft. Die Menschheit soll fortwährend daran arbeiten, einzelne große Menschen zu erzeugen: das und nichts anderes ist ihr Ziel. Der größte Verlust, der die Menschheit treffen kann, ist das Nichtzustandekommen der höchsten Lebenstypen. Diese Leistung aber kann — so scheint es ihm auf Grund aller bisherigen Erfahrung — nie und nimmer das Werk der Gleichheit sein, sondern nur Produkt einer aristokratischen Gesellschaft, d. h. einer Gesellschaft, welche an eine lange Leiter der Rangordnung und Wertverschiedenheit von Mensch zu Mensch glaubt und Sklaverei in irgend einem Sinne nötig hat. Darum gilt ihm die Kommunistenschablone, das Greatest-Happiness-Principle Benthams — daß jeder Wille jeden andern Willen als gleich zu nehmen habe, daß jeder Einzelne nie für mehr gerechnet werden dürfe, denn eben als Einer — als ein lebens- und entwicklungsfeindliches Prinzip, die Sozialdemokratie als Verfallserscheinung, als Verkleinerungsform des Menschen. Sie würde aus dem Menschen ein Zwergtier der gleichen Rechte und Ansprüche machen; ihr Ziel ist die Gesellschaftsform der autonomen Herde. Es gibt gar kein giftigeres Gift, heißt es in der Götzendämmerung, als die Lehre von der Gleichheit. Sie scheint von der Gerechtigkeit selbst gepredigt, während sie das Ende der Gerechtigkeit ist.

Mit diesen Anschauungen hängt enge zusammen die Entschiedenheit, mit welcher Nietzsche dem Eudämonismus oder Utilitarismus jede sittliche Berechtigung abgesprochen hat. Auf alle Weise sucht er diese Denkweise verächtlich zu machen. An zahllosen Stellen wird sie von ihm mit ätzendem Spott überschüttet. Wohlbefinden, wie ihr es nennt, sagt er, das ist ja kein Ziel, das ist das Ende. Der Begriff der allgemeinen Wohlfahrt, abgelöst vom Begriff des Fortschritts, der stetigen Höherentwicklung, erscheint ihm als der gerade Weg zur Verkleinerung und Erniedrigung des Menschen. Der Weg, den der Mensch, die Menschheit zu gehen hat, ist nicht sein, ihr Weg zum Glück, sondern ihr Weg zur Macht, zur Tat, zum mächtigsten Tun. (Z. Geneal. d. Moral. II, 12.) Trachte ich denn nach Glück? fragt Zarathustra. Ich trachte nach meinem Werke. Man soll nicht genießen wollen. Der Mensch des allgemeinen Genießens ist ihm der letzte Mensch; das Ende des Menschen.

Und in diesem Sinne heißt es: „Es gibt höhere Probleme als alle Lust-, Leid- und Mitleidprobleme."

Die großen Züge dieser Anschauung, der Ruf nach äußerster Anspannung der Kräfte, nach Ausbildung eines Höchstmaßes von persönlicher Tüchtigkeit, gewinnt noch an Bedeutung und wird verständlicher, wenn man diese Gedanken Nietzsches im Gegensatze zu Schopenhauers Pessimismus auffaßt, von welchem der junge Nietzsche seine ersten und stärksten philosophischen Eindrücke empfing. Der Verneinung des Willens, in welcher Schopenhauer das höchste Ziel des sittlich strebenden Menschen und die Überwindung des Weltelends gesehen hatte, stellt Nietzsche das umgekehrte Ideal des übermütigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen gegenüber. Mehr Leben ist seine Forderung; gesteigertes, selbstherrliches, an sich glaubendes, mächtiges Leben.

Aber in dem was Nietzsche seinem Ideal vom Menschen und vom Leben zum Inhalt gibt, ist mit den Jahren eine große Wandlung vorgegangen. Früher hatte er in dem Idealmenschen, den zu erzeugen die ganze menschliche Gesellschaft eigentlich da sei, den großen Kulturförderer gesehen, den Erzeuger höchster geistiger Werte. Später will er in dem intellektuellen Leben nur noch eine Abart des asketischen Ideals sehen, einen andern Schleichweg zum Nichts, zum Loskommen vom Willen. Das ganze spätere Bild der Kultur bei Nietzsche ist auf Willensstärke allein angelegt und zeigt eine seltsame, nur pathologisch zu verstehende Vorliebe für den Raubmenschen und gewalttätigen Verbrecher. Früher hatte es bei ihm geheißen: „Lieber zugrunde gehen als hassen und fürchten, und lieber zweimal zugrunde gehen als sich hassen und fürchten machen." Früher hatte er es als die dereinstige oberste Maxime jeder staatlichen Gesellschaft verkündet: die Gerechtigkeit muß in allem größer werden und die gewalttätigen Instinkte schwächer. In der Folge aber heißt es: Fast alles was wir höhere Kultur nennen, beruht auf der Vergeistigung und Vertiefung der Grausamkeit; sie mache die große Festfreude der Menschheit aus; sie sei als Ingredienz fast jeder ihrer Formen zugemischt: „denn leiden sehen tut wohl — leiden machen — noch wohler." Und im Zusammenhang damit gewinnt

auch sein Kampf gegen das Mitleid als Moralprinzip, d. h. wiederum gegen Schopenhauer, eine karikaturhafte Gestalt. Während wir bei ihm eine Reihe der trefflichsten, schlagendsten Aussprüche gegen jede reine Mitleidsmoral finden, verschiebt sich ihm unvermerkt der Gesichtspunkt; aus der Mitleidsmoral wird die Moral schlechthin: „unsere Mitleidsmoral“, vor der er zuerst gewarnt haben will. Aber das hat ja geraume Zeit vor ihm schon Feuerbach getan mit spezieller Beziehung auf Schopenhauer, nicht auf die geltende Moral überhaupt, für die es keinen Sinn hat. Nietzsche aber gelangt auf diesem Wege zu dem Satze: die Abnahme der feindseligen Instinkte sei nur eine der Folgen der allgemeinen Abnahme der Vitalität; in allem Mitgefühl, in aller Nächstenliebe komme etwas Verächtliches zum Vorschein, die physiologische Überreizbarkeit, die allem Dekadenten eignet. Ihr gegenüber müssen die gewalttätigen selbstsüchtigen Instinkte sich wieder Luft schaffen, wenn ein Fortschritt der Kultur, eine Überwindung der wachsenden Kleinheit des Geschlechtes möglich sein soll.

In diesen Gedanken des späteren Nietzsche haben wir die äußersten Auswüchse des Versuchs, eine neue Sittlichkeit durch die einfache Anwendung biologischer Entwicklungsgesetze auf die menschliche Gesellschaft zu begründen. Eine Karikatur Darwinscher Gedanken, welche aus dem Komplex der von diesem Forscher studierten organischen Anpassungs- und Umbildungsvorgänge ein einziges Moment herausgreift und in der unbesonnensten Weise auf das Gebiet der menschlichen Kultur überträgt. Auf diesem Boden ist noch nie zuvor eine Ethik zu errichten versucht worden. Zwar der Gedanke, unsere ganze Moral auf den Egoismus als einzige Grundquelle zurückzuführen, ist keineswegs neu. Das Ziel aller dieser Versuche aber war gewesen, die geltende Moral, deren altruistische Elemente anerkannt wurden, aus dieser psychologischen Grundvoraussetzung zu erklären. Nietzsche dagegen geht viel weiter. Er will die altruistische Moral nicht nur aus dem Egoismus allein erklären; sondern er lehnt sie ab, als eine Unmoral, weil sie nicht mehr das Produkt des reinen unverdorbenen Machtinstinkts, des geborenen Herrenmenschen ist. Die große

Wahrheit, daß mit der bloßen Wohlfahrtspflege der Massen kein Auslangen ist, daß den Menschen unter Umständen empfindliche Opfer zugemutet werden müssen um des Fortschritts willen, verkehrt sich ihm schließlich in eine Verherrlichung des Bösen, das nicht als ein von Natur Gegebenes, ethisch zu Ueberwindendes, sondern vielmehr als das zu Suchende und auf alle Weise zu Steigernde erscheint. Und hier mag vielleicht noch einmal an Max Stirner und sein merkwürdiges Buch erinnert werden (vgl. oben Kap. VIII). Nicht weil er auf die Entwicklung dieser Gedanken einen direkt nachweisbaren Einfluß gehabt hätte. Zwar scheint es, daß Nietzsche „den Einzigen" gekannt hat. Aber das Prinzip des Egoismus brauchte er nicht durch Stirner zu entdecken. Er kennt und nennt Larochefoucauld, Helvetius, Stendhal, und was er aus deren Prinzip gemacht hat, ist etwas wesentlich anderes als die Lehre Stirners. Stirner glaubt daran, daß wirklich jeder Mensch ein Einziger sei, unvergleichbar mit allen andern und von unersetzlichem Werte. Nietzsche dagegen redet mit der bittersten Verachtung von der Masse, von der Herde, von den viel zu Vielen, die als Einzelne eben gar nichts bedeuten und nur Stufen sind für die Größe des Gewaltmenschen, des wirklich Einzigen, weil nicht in Masse vorhandenen, sondern in Jahrhunderten, ja in Jahrtausenden vielleicht nur einmal in Erscheinung tretenden Menschen. Trotz dieser nicht zu übersehenden Differenzen zwischen Nietzsche und Stirner darf wohl gesagt werden, daß dessen Lehre eine Art Vorverkündigung des Evangeliums vom wirtschaftlichen Egoismus bildet. Er hat zwar den Liberalismus als politische Doktrin, d. h. als Lehre von den gleichen Menschenrechten, eifrig bekämpft. Aber wenn er verlangt, man solle den Egoismus und die freie Machtbetätigung jedes Einzelnen als höchstes Gestaltungsprinzip gelten lassen, weil nur auf diese Weise jeder zu seinem Recht gelangen könne, d. h. zu dem, was ihm als Person wahrhaft nützt und zusagt — so ist das doch wohl nichts anderes als was das Manchestertum als oberste sozialpolitische Weisheit verkündet hatte. Vor allem aber gehört hierher die beiden gemeinsame Abneigung gegen den Staat und sein Eingreifen in die individuelle Freiheit. Stirner sieht in ihm nicht

nur wie die Manchestermänner ein notwendiges Übel, sondern das Übel an sich, von dem man sich auf jede Weise zu befreien suchen müsse.

Trotzdem ist die gegen Ende des 19. Jahrhunderts wachwerdende Begeisterung für Nietzsche indirekt auch dem lange vergessenen Stirner wieder zugute gekommen. Man hat angefangen sich an den Gedanken des Einzigen zu laben aus dem nämlichen Grunde, der auch Nietzsche trotz seiner Gewaltsamkeit und seiner Paradoxien so viele Anhänger geworben hat. Es ist die natürliche Reaktion des Individualismus gegen die drohende Gefahr vollständiger Sozialisierung der Gesellschaft; die Aufreizung der Individuen, die sich stark fühlen gegen die ungeheure, „täglich wachsende Macht der Allgemeinheit, um zu verhindern, daß das Band, welches sie um die Einzelnen schlingt, unzerreißbar werde". Und hier liegen ja auch bei Nietzsche, nur ungeklärt, bis ins Sinnlose übertrieben und verzerrt, Gedanken, welche es wohl verdienen, auch inmitten der demokratischen und humanisierenden Richtung nicht vergessen zu werden, welche die soziale Denkweise und soziale Politik der modernen Kulturvölker eingeschlagen hat. Denn es ist einer seiner zutreffendsten Sätze, wenn er (Götzendämmerung 48) sagt: „Den Gleichen Gleiches; den Ungleichen Ungleiches — das wäre die wahre Rede der Gerechtigkeit; und was daraus folgt: Ungleiches niemals gleich machen." Um die Wahrheit solcher Sätze und ihre Wichtigkeit für die soziale Orientierung zu verstehen, muß man sich an jene extremen Ausbildungen des Gleichheitsprinzips erinnern, wie sie zwar nicht in offiziellen Parteiprogrammen der Sozialdemokratie und im wissenschaftlichen Sozialismus, wohl aber in Schriften wie Bellamys zeitweise vielgelesenem und viel diskutiertem Zukunftsroman: „Looking backwards", in Bebels Buch über die Frau oder in G. von Gizyckis „Vorlesungen über soziale Ethik" zutage treten. Wo grundsätzlich erklärt wird, jede Art von Arbeit, die innerhalb der Gesellschaft geleistet wird, sei gleich wertvoll, und gewähre gleiches Anrecht auf Teilnahme an den Erträgnissen der gemeinsamen Arbeit, an Gütern und Genüssen, wo also durch Nivellierung aller Differenzen und Lähmung der wichtigsten individuellen Trieb-

kräfte die Spitzen persönlicher Begabung der allgemeinen Mittelmäßigkeit geopfert werden: da wird natürlich der berechtigte Kern von Nietzsches Sozialphilosophie, der Hinweis auf die notwendige Sonderstellung der Leistungsbesten, auf die Ausbildung einer neuen Sozialaristokratie mit tiefer Genugtuung begrüßt werden. Aber diese Differenzierung nach Anlage und Leistungsfähigkeit darf doch nie zur völligen Preisgebung oder Vernichtung der Schwächeren führen. Dieses Mittel zur höchsten Steigerung der Kultur würde die Kultur selbst den größten Gefahren aussetzen. Nicht nur durch die Verpestung der Volksgesundheit in weiten Schichten und durch die unvermeidlichen gewaltsamen Reaktionen der Unterdrückten, sondern auch durch die ethische und psychische Degeneration der Herrschenden selbst.

Seltsam verknoten sich hier scheinbar widerstreitende Gedankengänge. Von Schopenhauer war Nietzsche ursprünglich ausgegangen: als „Erzieher" hatte er ihn in einer seiner Jugendschriften der Zeit vorgestellt. Aber gerade in dem entscheidendsten Punkte der Weltauffassung hat sich Nietzsche späterhin von Schopenhauer völlig abgewendet. Die Forderung, welche Nietzsche in der Folge mit dem größten Nachdruck andern wie sich selbst in seinem Elend immer wieder ins Ohr geschrien hat: Ja sagen zum Leben; das Leben wollen mit allen seinen Härten und Grausamkeiten; immer nach mehr Leben verlangen; zu allem was das Leben bringt unersättlich da capo rufen: das ist wohl die stärkste Antithese zu jener Lehre von der Verneinung des Willens zum Leben, die Schopenhauer als der Weisheit letzten Schluß verkündet hatte. Aber bei E d u a r d v o n H a r t m a n n findet sich ein merkwürdiger Ausgleich zwischen diesen scheinbar völlig entgegengesetzten Denkrichtungen; literarhistorisch gesprochen allerdings eine Antizipation. Denn Hartmanns Buch „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" ist zuerst im Jahre 1879 erschienen, also zu einer Zeit, wo die für Nietzsches spätere Weltanschauung grundlegenden Arbeiten, der „Zarathustra" und die „Genealogie der Moral" noch nicht veröffentlicht waren. Aber dem logischen Zusammenhang nach führen die Gedanken, welche Hartmanns Phänomenologie ausspricht, Nietz-

sches Philosophie über sich selbst hinaus. Auch Hartmann will die Bejahung des Lebens, aber nur zu dem Zwecke, um desto sicherer und allgemeiner zu seiner völligen Verneinung zu führen. Auch Hartmann verlangt von dem Individuum, daß es sich mit allen seinen Kräften in den Dienst des Lebens, der Weltentwicklung stelle. Er ist erfüllt von dem evolutionistischen Gedanken. Die Weltgeschichte ist für ihn nicht wie für Schopenhauer ein ewiges Einerlei, das unter neuen Masken und Namen immer wieder die nämlichen Typen auftreten und mit endlosen Variationen immer die gleichen Verwicklungen sich abspielen läßt. Sie ist ihm auch nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen wie für Nietzsche; sondern sie ist ihm ein Prozeß, der einem Ziele zustrebt und bei dem auf die Mitwirkung des Menschen gerechnet ist. Dieser Prozeß scheint zunächst gleichbedeutend mit dem Fortschritt der Kultur. Das Ziel aber, dem diese zustrebt, ist ebensowenig eine Höherbildung des Typus Mensch wie ein vollkommen ausgeglichenes und harmonisiertes Gesellschaftsleben und die aus einem solchen resultierende Glückseligkeit. Das sind alles nur Täuschungen der Perspektive, Illusionen, die einer mangelhaften Einsicht in die tiefsten Grundverhältnisse des Daseins entspringen. Allem Sein ist die Unterbilanz an Glück wesentlich und unvermeidlich. Ein Ziel der Menschengeschichte im positiv-eudämonistischen Sinne gibt es daher nicht, kann es nicht geben. Jeder neue Fortschritt der Kultur wird das Defizit an Glück in der Menschheit noch vergrößern und das bittere Bewußtsein dieses ewigen Fehlschlagens noch verschärfen. Dennoch aber leuchtet hier bei Hartmann ein Hoffnungsschimmer auf. Nietzsches Anschauung mit ihrer Behauptung endloser Wiederkehr des Gleichen, mit ihrer unersättlichen Gier nach Leben, es sei auch wie es sei, macht dies Dasein zur Hölle für alle, mit Ausnahme der wenigen Herrenmenschen, die stark genug sind, um alles — ihr eigenes Gewissen inbegriffen — unter ihren Machtwillen und seine Herrscherlust zu beugen. Dies ist wohl das Furchtbarste, was je ein Denker den Menschen als Ethik angesonnen hat: die Ewigkeit der Höllenstrafe auf Erden als höchste Lebensfreude. Hartmann kennt wenigstens die Möglichkeit einer Erlösung und seine Ethik will den Weg dahin

zeigen. Denn eben aus dem unvermeidlichen Zusammenbruch aller menschlichen Illusionen in bezug auf das Glück, aus der Erschöpfung aller Mittel, dem Verbrauch aller rettenden Gedanken, muß zuletzt dasjenige erwachsen, was Schopenhauer nur als die Tat eines einzelnen Entsagenden gekannt hatte: die Willensverneinung wird ein universeller Akt werden. Sie ist nur möglich, wenn zur Evidenz gekommen ist, daß die Menschheit alles Beste, was sie besitzt, an einen Traum verschwendet hat. Eben darum nimmt diese negativ-eudämonistische Ethik nicht nur den Evolutionismus, sondern auch den Utilitarismus als Momente in sich auf. Nichts könnte verfehlter sein als der Gedanke, daß, was hier als höchster Zweck bezeichnet wird, eine Ethik bedeute, welche der gewöhnlichen eudämonistischen gerade entgegengesetzt sei; daß derjenige dem Absoluten und seinen Zwecken am besten diene, welcher sich nach Kräften bemühe, die Unseligkeit in der Welt durch sein Handeln zu vergrößern. Würde nach diesem Grundsatze gehandelt, so könnte dies nichts anderes bedeuten als eine Verzögerung des Prozesses und seines Endes; denn es bliebe die Illusion bestehen, als ob durch ein entgegengesetztes Verhalten der Prozeß zu einem positiv eudämonistischen und zu seinem Ziele auf irgend einer Stufe das selige Leben werden könne. [6]

4. Versuche des Ausgleichs zwischen Entwicklungs- und Humanitätsethik

Der Einbruch des biologisch-fundierten Evolutionismus war vielleicht die schwerste Krise, welche die Ethik in neueren Zeiten durchzumachen gehabt hat. Man kann sie nicht vergleichen mit der in ihrer Wirkung beschränkten und verhältnismäßig harmlosen Skepsis, welche Mandevilles Bienenfabel verkündet hatte (Bd. I, Kap. IX); noch viel weniger mit der viel verschrieenen Erhebung des Egoismus zum Moralprinzip durch Helvetius und Holbach (vergl. Bd. I, Kap. XII). Man muß zurückgehen bis ins griechische Altertum und auf jene Generation jüngerer Sophisten, die Kallikles, Thrasymachos, gegen welche Plato, namentlich im „Gorgias", alle Waffen seines Geistes

nicht nur, sondern auch die Rüstzeuge der altgriechischen Theologie aufbot (Bd. I, Kap. III, 2. Abschn.). Praktisch sind diese Anschauungen freilich oft genug geübt worden. Man braucht bloß an die italienische Renaissance und ihre Anschauungen von Welt und Leben zu denken. Und auch dort die Erscheinung, daß diese Praktik, soweit sie in ein System gebracht wird, wie zum Beispiel in Machiavellis Buch vom Fürsten, wenigstens einen gewissen ethischen Hintergrund empfängt: dadurch, daß sie in Beziehung gesetzt wird, zwar nicht zum Übermenschen oder Zukunftsmenschen, aber zum Ideal des italienischen Nationalstaates. Es versteht sich von selbst, daß eine Denkweise, welche aus so vielen Quellen genährt und in einer Reihe von Jahrzehnten ausgebildet wurde, nicht plötzlich und durch einen einzelnen Autor außer Kurs gesetzt werden konnte. In der Tat ist das Verhältnis vielmehr dieses, daß Hand in Hand mit der Ausbildung dieser Theorie ihre Bekämpfung oder wenigstens der Versuch einer Verschmelzung dieser neuen physiologischen und evolutionistischen Ethik mit der Humanitätsethik einhergeht.[7] Natürlich in den einzelnen Phasen dieses Kampfes mit verschiedenem Gewicht. Von der kritisch erweckenden Tätigkeit, welche Carlyle und die Vertreter des christlichen Sozialismus, ebenso in seiner Weise John Stuart Mill, dem älteren Manchestertum gegenüber entfalteten, ist schon früher gesprochen worden. (Siehe oben XIII. Kap. 3. Abschn.: XV. Kap. 2. Abschn.) Neben und nach ihnen ersteht in England die feine und eigenartige Persönlichkeit John Ruskins. Mit seinem lebendigen Schönheitsgefühl, seiner festgewurzelten Religiosität und in seiner ganzen schriftstellerischen Art ist er zwar Carlyle weit verwandter als dem großen Führer des englischen Utilitarismus und Positivismus, muß aber gleichwohl als einer der für die sozialpolitische Erziehung des englischen Volkes wirksamsten Fortführer des Werkes gelten, das Carlyle und Mill jeder in seiner Weise und von seinen eigenen Voraussetzungen aus begonnen hatten. Zunächst hatte auch er gegen eine seinen Ideen völlig abgewandte Zeitstimmung einen schweren Stand. Als er zu Anfang der sechziger Jahre seine ersten sozialethischen Arbeiten in englischen Zeitschriften veröffentlichte: „Unto this last“

(nach dem Evangelium Matthäi XX, 14 betitelt) und „Muunera pulveris“, rief er damit in der ganzen kapitalistisch gestimmten Gesellschaft Englands einen Sturm des Unwillens hervor. Später zwischen 1871 und 1884 kamen dann die herrlich geschriebenen Laienpredigten: „Fors clavigera“, mit welchen er sich direkt an die englische Arbeiterschaft wandte. Mit aller Macht einer innigen Überzeugung und einer glühenden Beredsamkeit wird der ethische Gesichtspunkt dem rein volkswirtschaftlichen in allen Fragen der Sozialpolitik und der Arbeitsorganisation übergeordnet. Im schärfsten Gegensatz zu allem Manchestertum, an Adam Smith zugleich anknüpfend und den von ihm begründeten Dualismus von Nationalökonomie und Ethik beseitigend, wird hier das Wort gesprochen: Eine Untersuchung über den Nationalreichtum gehört in die Moralwissenschaft. Es gibt in Wahrheit nur eine Art Reichtum für die Völker: ein Leben, welches alle Möglichkeiten zu lieben, sich zu freuen, zu genießen, einschließt. Alle Werte, die wir anhäufen, sind nutzlos, wenn sie für die Masse der Menschen keine Lebenssteigerung in diesem Sinne bedeuten. [8]

Dieser Versuch ethischer Gegenwirkung gegen das kapitalistische System und jene volkswirtschaftliche Theorie und Praxis, welche nur Hände, aber nicht Menschen kennen wollte und welche durch die Aufnahme des Darwinismus fast unbesiegbar zu werden schien, erhielt sehr bald Sukkurs aus den Reihen der Entwicklungstheoretiker selbst. Wenige Jahre nach Darwins für die gesamte Anthropologie grundlegendem Werke über die Abstammung des Menschen veröffentlichte Herbert Spencer seine „Data of Ethics“ (1874). Dieses Buch war nur der Vorläufer eines umfassenderen Planes, nach welchem, als integrierender Bestandteil des ganzen Systems der synthetischen Philosophie, den Prinzipien der Psychologie Prinzipien der Ethik zu folgen bestimmt waren. Dieses Gesamtwerk ist erst im Jahre 1892 vollständig geworden. [9] Seine leitenden Gedanken müssen hier skizziert werden.

Der Begriff der Entwicklung hat bei Spencer einen etwas anderen und weiteren Sinn als bei Darwin. Schon vor diesem und vor der Anwendung der Darwinschen Prinzipien auf andere Zweige der Wissenschaft hatte Spencer die Evolution über-

haupt als ein allgemeinstes Gesetz ausgesprochen, das alles Geschehen in der Welt beherrsche und selbst nicht wieder von andern Faktoren und deren gesetzlicher Wirksamkeit abhänge. Diese fundamentale Differenz zwischen dem Philosophen und dem Naturforscher wird für die Auffassung der Lebensgesetze bedeutsam. Dadurch gewinnt Spencer den Begriff des organischen Zusammenhangs zwischen Individuum und Gattung und die Überzeugung, daß ein vollständiger Ausgleich zwischen dem individuellen Freiheits- und Glückseligkeitstriebe des Menschen und der durch das Zusammenleben mit anderen auferlegten Beschränkungen möglich sei. Oder mit anderen Worten: daß der Gang der menschlichen Entwicklung dem allgemeinen Evolutionsprozesse der Welt konform sein werde. Wie dieser überall zur Anpassung innerer Verhältnisse an äußere führt, d. h. zu haltbaren Gleichgewichtszuständen, so die Entwicklung der Gesellschaft zu einem Zustande, wo die Natur des Menschen und die Beschaffenheit seiner Umgebung sich vollkommen decken, persönliche und soziale Interessen übereinstimmen und im gleichen Maße die Übel des menschlichen Lebens sich immer mehr verringern werden. Für diese grundlegende Anschauung führt Spencer außer der allgemeinen Deduktion aus dem Evolutionsprinzip auch empirische Beweise, anthropologische im engeren Sinne und historische. Er weist hin auf die allgemeine Veranlagung des Menschen als Herdentier. Geradeso wie Darwin sucht auch Spencer zu zeigen, daß der Altruismus nicht weniger ursprünglich sei als das Streben nach Selbsterhaltung und aus diesem Grunde auch nicht weniger imperativisch; daß dieser Altruismus, obwohl zunächst unbewußt wirkend, später sich mehr und mehr zum Bewußtsein erhebe und daß er auf höheren Stufen, wenngleich zu großer Befriedigung des handelnden Individuums führend, oft ohne irgendeine Beimischung von bewußter Rücksicht auf das Ich sei. Zugleich scheint Spencer ein Blick auf die bisherige Entwicklung der Menschheit ganz unverkennbar eine Bewegung in der Richtung auf diesen Ausgleich hin zu zeigen. Wenn man die heutigen Lebensformen der Kulturmenschheit und namentlich die praktische Ausgestaltung des Gerechtigkeitsbegriffs mit dem vergleicht, was frühere Jahrhunderte

aufweisen, so wäre es Torheit, die Möglichkeit einer immer weitergehenden und schließlich dem vollständigen Gleichgewicht sozialer und individueller Kräfte und Bedürfnisse sich nähernden Ausgleichung in Abrede zu stellen. Aus dem Begriff eines solchen Gleichgewichtszustandes würden sich absolute ethische Imperative ergeben. Aber eine solche Deduktion hat so lange nur beschränkten Wert, als jener Ausgleich in der Wirklichkeit noch unvollkommen ist und nur in der Phantasie oder im Denken existiert. Ja, einer genauen Vorstellung dieses Vollendungszustandes steht die unaufhebliche Verschiedenheit der Menschen und der menschlichen Gesellschaften entgegen, so daß nur gewisse Hauptzüge dieses ethischen Endzustandes allgemein gültig aufgezeigt werden können und eine gewisse Relativität allen konkreten ethischen Normgebungen notwendig anhaftet.

Diese Begrenzungen des Begriffs eines ethischen Endzustandes oder Vollendungszustandes sind außerordentlich wichtig. Liberalismus, Marxismus und Evolutionismus neigten gleicherweise zu dem Gedanken, den menschlichen Fortschritt einfach den gütigen Händen der Natur anzuvertrauen, die uns soweit geführt hat und weiter führen wird bis ans Ende. Daß solche Anschauungen der Tod des sittlichen Lebens sind, bedarf hier keiner Ausführung. Das Sittliche ist kein Naturereignis in dem Sinne, wie die Abkühlung und Furchung der Erdoberfläche, wie die Entstehung und Entwicklung des organischen Lebens. Das Sittliche ist undenkbar ohne den menschlichen Willen. Gewiß wurzelt auch dieser im Grunde der Natur; und seine Freiheit ist nur eine andere Form der Naturgesetzlichkeit. Aber eben darum kann man ihn nicht eliminieren ohne den Gang des Geschehens zu verändern. Und wenn jener Gleichgewichtszustand auch in den Grundverhältnissen des sozialen Lebens präformiert und insoferne notwendiges Ergebnis der Geschichte ist, so ist doch weder die Vollständigkeit noch die Raschheit seiner Verwirklichung, noch der Punkt der Kulturwelt, an welchem er erreicht wird, durch jene allgemeinen Voraussetzungen eindeutig bestimmt: Je nach dem Spiel der gegebenen Willensbeschaffenheiten kann sich das Resultat mannigfach verschieben und verzögern.

Der ziemlich heftige und durch fast alle Phasen von Spencers Schriftstellerei sich hindurchziehende Kleinkrieg gegen den Utilitarismus Benthams und Mills kann hier übergangen werden. Es ist mir fraglich, ob er der utilitarischen Theorie irgendeine erhebliche Verfeinerung gebracht hat. Es trifft Mill gar nicht, wenn ihm entgegengehalten wird, daß nicht zwei Menschen darin übereinstimmen können, was das größtmögliche Glück der größtmöglichen Zahl sei und daß der Utilitarismus beständig die Tätigkeit des ethischen Gesetzgebers, der neue Normen herausarbeitet, mit dem privaten Handeln des Einzelnen verwechsle, der sich nach gegebenen Normen richtet. Denn gerade die scharfe Unterscheidung zwischen Kriterium und Motiv im Sittlichen, schon von James Makintosh begründet, ist oben als ein Hauptverdienst der Millschen Ethik aufgezeigt worden. Es ist vielleicht eine neue Nuance, wenn Spencer an die Stelle des größtmöglichen Glücks der größtmöglichen Anzahl das Leben setzt, die Steigerung des Lebens in jeder möglichen Hinsicht. Aber auf das Glücksgefühl, das sich mit dem reichst entfalteten Leben naturgemäß verbindet, hat doch auch Spencer niemals verzichten wollen. Und so konnte er mit Recht gegen die Bezeichnung „Anti-Utilitarier“ protestieren, die Mill ihm gegeben hatte. In der Tat — wer den Satz schreiben konnte: „Jedes praktische Verhalten ist gut oder schlecht, je nachdem die Totalität seiner Wirkungen angenehme oder schmerzliche Gefühle auslöst“, der ist sicherlich im Prinzip Utilitarier, auch dann, wenn er von manchen Formulierungen der bestehenden utilitarischen Theorien abweicht.

Der evolutionistische Gesichtspunkt ist bei Spencer immer schärfer hervorgetreten, je weiter seine Arbeit an den „Principles of Ethics“ fortschritt, deren einzelne Teile durch ziemlich große Zeiträume voneinander getrennt sind. Immer bestimmter wird in ihm die Überzeugung, daß das Sittliche, wie schon Comte gelehrt hatte, überall Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft sei, daß aber der Inhalt dieses Ausgleichs mit jeder neuen Phase der Kulturentwicklung sich verändere und zwar in der Richtung, daß die Individuation immer vollkommener und die wechselseitige Abhängigkeit immer größer werde. Die

Schilderung dieser Entwicklung, wie sie Spencer namentlich in dem „Justice“ betitelten Teile der Principles of Ethics gegeben hat, ist ein Meisterstück und hat bis dahin nicht ihresgleichen in der ethischen Literatur.

Obwohl nun indessen Spencer durch die geschilderte Auffassung von Wesen und Ziel der sittlichen Entwicklung gegen die früher geschilderten Auswüchse evolutionistischer Ethik gefeit ist, so darf doch nicht übersehen werden, daß sein Ideal des Ausgleichs zwischen Individuum und Gattung, zwischen äußeren und inneren Beziehungen, mit dem marxistischen durchaus nicht identisch ist. Spencer ist zwar unter allen Entwicklungsethikern von sozialistischen Schriftsellern am meisten benützt worden. Indessen ist der ganze angewandte Teil der Untersuchung über den Gerechtigkeitsbegriff (Principles of Ethics, Vol. II, Part IV) eine Polemik gegen den Sozialismus, dem Spencer schon in früheren Aufsätzen im Contemporary Review, gesammelt unter dem Titel „The Man versus the State“ (1884), eine Fülle von Argumenten entgegengestellt hat. Man sieht aus diesen Aufsätzen, wie tief auch bei Spencer, trotz seiner Anschauung vom organischen Zusammenhang zwischen Gesellschaft und Individuum, jene Überzeugung wurzelt, deren Richtigkeit und Notwendigkeit für die nächstkommende Zeit einst Mill in seiner Schrift „On Liberty“ so beredten Ausdruck gegeben hatte (siehe oben S. 434). An dem sozialistischen Ideal sieht Spencer in erster Linie die zunehmende Mechanisierung der menschlichen Beziehungen, das Überwuchern des Sozialtechnischen gegenüber dem Sozialethischen. Er glaubt aus der Geschichte beweisen zu können, daß der Gang der menschlichen Entwicklung ein immer geringer werdendes Eingreifen der Gesellschaft oder des Staates in die Sphäre der persönlichen Freiheit zeige und daß aus diesem Gange der Dinge steigende Wohlfahrt und Annehmlichkeit resultiere. Ganz in dem Sinne aber, in welchem schon Adam Smith neben seine Theorie vom freien Wettbewerb der Kräfte die Wirksamkeit der sittlichen Gefühle gestellt hatte, erwartet auch Spencer, daß jenes Maß von Glücksförderung, welches durch die Formel der Gerechtigkeit, d. h. durch den Schutz der individuellen Freiheit nicht gesichert werden kann,

durch die Menschenliebe — er nennt sie negative und positive Wohltätigkeit — erreicht werde. Also auch hier der Appell an ethische Mächte, welche ebenso als Grundlage wie als Ziel der Entwicklung erscheinen.[10]

Ganz ähnliche Gedanken und Überzeugungen finden sich auch bei einem der eifrigsten Anhänger Spencers, bei John Fiske, sowohl in seiner „Cosmic Philosophy“ (1874) als in dem späteren Buche: „The Destiny of Man“ (1884). Hier wird vielleicht zuerst dem physiologischen Evolutionismus, welcher Ethik nur noch als Anleitung zur Rassenverbesserung und Höherbildung des organischen Gattungstypus Mensch gelten lassen will, der Gedanke gegenübergestellt, daß die rein physisch-organische Entwicklung der Lebewelt auf der Erde mit dem Menschen ihren Abschluß erreicht habe. Die weitere Entwicklung führt nicht zu neuen Typen, sondern zur Steigerung der psychischen Kräfte und zur Mannigfaltigkeit geistigen Lebens. Noch schärfer ausgedrückt: nicht der Mensch als Einzelwesen entwickelt sich weiter und zu neuen Formen, sondern was sich entwickelt und zu immer höheren Leistungen bei immer größerer Mannigfaltigkeit der Strukturen und der Organe fähig wird, ist die Gattung als Ganzes, die Kultur. Auch Fiske bezeichnet das geschichtliche Leben der Menschheit als den Prozeß einer beständigen Anpassung der Einzelnen an die Bedürfnisse der Gattung und der Gesellschaft an die Bedürfnisse der Individuen — ein Prozeß, der schließlich sein Ziel erreichen muß, so gewiß wie irgend ein in der physischen Welt eingeleiteter Ablauf. Und während die Menschheit ausgegangen ist von einem Zustande äußerster Zersplitterung, allgemeinen Kampfes, allgemeinster Rechtsunsicherheit, wird das Ziel ihrer Geschichte das sein, was schon Kant in seinen „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ als das Ziel bezeichnet hatte: ein durch sittliche Kräfte herbeigeführter und erhaltener Friedens- und Rechtszustand nicht nur innerhalb der einzelnen Volksgemeinschaften, sondern zwischen allen Völkern der Erde. Und von hier aus bietet sich Fiske sogar die Möglichkeit, die evolutionistische Geschichtsbetrachtung mit der christlichen Ethik vollständig zu versöhnen. Selig sind die Sanftmütigen, denn ihrer ist das Erdenreich. Diese Verheißung der Berg-

predigt geht auf das Ziel der Geschichte: Kampf und Leiden sollen aufhören; die Erde gehört dem Frieden und der Liebe.

Mit noch ausgeprägterer Wendung ins Theologische haben freireligiöse Kanzelredner wie Savage und Drummond ähnliche Gedanken ausgesprochen.[11] Damit war nun freilich der eigentliche Boden der Entwicklungslehre, die fundamentale Anschauung, auf welcher sie erwachsen war, so gut wie völlig verlassen. Aber es darf doch nicht vergessen werden, daß die eigentlichen Begründer derselben, Darwin selbst, nicht minder aber auch Huxley und Wallace, weit davon entfernt waren, einer einfachen Übertragung der innerhalb der Tierwelt funktionierenden Auslese-Vorrichtungen auf die menschliche Gesellschaft das Wort zu reden. Darwin hat zwar den strengen Wettbewerb um bessere Lebensverhältnisse als eine notwendige Voraussetzung menschlichen Fortschritts anerkannt; aber die Frage, ob die durch den Daseinskampf in der heutigen Gesellschaft Emporgekommenen auch wirklich die Wertvollsten seien; ob die im System der freien Konkurrenz wirkenden Auslese-Vorrichtungen die Entwicklung notwendig im günstigen Sinne lenken, ist ihm zweifelhaft erschienen. Viel schärfer noch hat Huxley in seinen Romanes-Vorlesungen über „Ethik und Entwicklung" den Gegensatz zwischen den Forderungen des sozialen Lebens und den Naturprozessen im Bereich des Organischen herausgearbeitet — so scharf, daß er sogar den Widerspruch eines Spencer herausgefordert hat. Dies ist um so bemerkenswerter, als Huxley nicht nur überzeugter Anhänger des Darwinismus ist, sondern in einigen früheren Arbeiten gegen gewisse Grundannahmen der liberalistischen Rechtsdoktrin, die Vorstellungen von der Gleichheit aller Menschen und den angeborenen Menschenrechten, entschieden Front gemacht hat.[12]

Als ein außerordentlich bemerkenswerter Versuch, die Weltansicht des Evolutionismus ethisch auszugestalten, müssen endlich die Arbeiten des deutschen Philosophen Bartholomäus v. Carneri bezeichnet werden. Um die Verschmelzung des Darwinismus mit dem Positivismus eifrig bemüht, alles Transzendente abwehrend, eine auf den Naturbegriff und die Naturwissenschaft sich stützende Philosophie als die einzig mögliche der Gegenwart verkündend, will er vor allem zeigen, daß zwischen einer

solchen Philosophie und der Ethik kein unüberbrückbarer Widerspruch bestehe; daß unter der Herrschaft des Entwicklungsgedankens zwar in den ethischen Wertungen der Menschheit vieles neu werden müsse, daß aber gerade von einer Anschauung aus, welche die höhere Wirklichkeit des Allgemeinen, der Gattung, gegenüber dem Individuum verkündet, der Weg zu einem neuen Idealismus führe. Wenn die Darwinsche Entwicklungslehre den Nachweis erbracht hat, daß der Mensch Naturwesen, wie jedes andere Tier und aus den nächstverwandten Tiergeschlechtern der Urzeit hervorgewachsen sei — so folgt daraus nicht, daß der Mensch immer Tier bleiben müsse. Der Mensch, der sich als denkendes Wesen so hoch über das Tier gehoben hat, kann als handelndes mit seinem Willen unmöglich auf dieser Stufe verharren. Darum können die Ursachen, welche die Veränderung und die Höherbildung der organischen Formen besorgt haben, unmöglich im Völkerleben, in der Menschengeschichte, allein wirksam und ausschlaggebend sein. Da der Intellekt beim Menschen stärker und entwicklungsfähiger ist als bei jedem anderen Tiere, so muß der Kampf ums Dasein in der Menschheit ganz andere Formen annehmen und einen ganz anderen Inhalt bekommen als in der Tierwelt. Wohl besitzt der Mensch, wie schon Darwin gezeigt hat, als ein Erbstück aus der Ahnenreihe der höchstorganisierten Tiergeschlechter, neben dem Selbsterhaltungstriebe den Gattungs- und Geselligkeitstrieb. Eine rein egoistische Auffassung des Lebens widerspricht daher den Grundzügen menschlicher Organisation. Aber erst der Intellekt zeigt dem Menschen, daß er den höchsten Zweck jedes Naturwesens, Selbsterhaltung und Arterhaltung, nicht im Gegensatze zu seinesgleichen, sondern nur im Zusammenwirken mit seinesgleichen erreichen kann. So wächst langsam eine höhere Natur über der tierischen heran: Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung, Edelsinn und Güte und das Ideal eines harmonisch geordneten Menschendaseins. Kein angeborenes, angestammtes Gut ist Gewissen und Sittengesetz, sondern ein in heißen Kämpfen durch Jahrtausende hindurch langsam errungenes Kapital, dem jede Generation ihre Beisteuer schuldig ist; nicht die Stimme aus einer andern Welt, sondern das

höchste Werk der in diesen Funktionen gewissermaßen über sich selbst hinausstrebenden Natur.[13]

Auf ähnlicher Grundlage, nur das Moment der Lebenssteigerung und der Leistungsfähigkeit gegenüber dem Eudämonismus noch stärker betonend, hat auch Johannes Unold seine „Grundlegung für eine moderne praktisch-ethische Lebensanschauung“ (1896) verfaßt — ein Werk, dessen leitende Gedanken, von mancherlei Beiwerk gereinigt, in besonders einleuchtender und volkstümlicher Darstellung von Unold in der Folge mit einer streng monistischen und evolutionistischen Weltanschauung verknüpft worden sind. Die Bücher: „Aufgaben und Ziele des Menschenlebens“ (1899) und „Der Monismus und seine Ideale“ (1908) zeigen auf eine besonders überzeugende Weise und ganz im Sinne der oben wiedergegebenen Ideen Spencers und Carneris, daß Monismus, Entwicklungslehre und Ethik nicht einander ausschließende Gegensätze sind, sondern, daß die Entwicklung der organischen Welt in der von Zweckgedanken geleiteten sozialen Tätigkeit des Menschen kulminiere und daß Lebenserhaltung und Lebenssteigerung notwendig auch glückschaffende Potenzen seien.

5. Hilfskräfte der Humanitätsethik: Sozialismus und Christentum

Auch der Sozialismus darf unter den geistigen Kräften, welche den Konsequenzen des physiologischen Evolutionismus entgegenwirkten, nicht übersehen werden. Denn obwohl der wissenschaftliche Sozialismus mit Manchestertum und Darwinismus einig war in der Geringschätzung ethischer Mächte und in dem Bestreben, sie durch rein wirtschaftliche Mechanismen zu ersetzen, so besteht doch eine tiefe Kluft zwischen beiden in bezug auf die Würdigung der gegebenen Verhältnisse, wie in bezug auf das gesellschaftliche Ideal. Liberalismus und Darwinismus, beherrscht vom Glauben an die alleinseligmachende Kraft des Egoismus und des Rechts des Stärkeren, sahen nicht — oder wollten nicht sehen — die Hekatomben unglücklicher, zertretener, rettungslos ausgebeuteter Menschen, welche diese

Systeme schufen. Der aufkommende Sozialismus hat wesentlich dabei geholfen, daß dieser täuschende Schleier zerriß.

So hat namentlich Friedrich Engels in seinem Werke: „Die Lage der arbeitenden Klassen in England“ (1845) ein erschütterndes Material zusammengetragen, welches zum Teil wenigstens auf eigener Anschauung beruhte und wohl geeignet war zu zeigen, wie fern die Zustände, welche sich unter einer möglichst uneingeschränkten Herrschaft der freien Konkurrenz zu entwickeln begonnen hatten, von jenem Reich der allgemeinen Glückseligkeit seien, das die Theorie als notwendiges Ergebnis postulierte. Auch bei Marx geht mit der Darstellung seiner eigenen ökonomischen Theorie eine ätzende Kritik der bestehenden wirtschaftlichen Zustände Hand in Hand.

Zugleich aber darf nicht übersehen werden, daß spätere Theoretiker des Sozialismus, wie z. B. Anton Menger in seiner „Neuen Sittenlehre“ (1905) und ebenso Karl Kautsky („Ethik und materialistische Geschichtsauffassung“, 1906), zwar von den sittlichen Kräften der Individuen nicht viel erwarten, dafür aber mit um so größerer Wärme von den günstigen Einflüssen sprechen, welche eine geänderte Gesellschaftsordnung auf das sittliche Leben der Individuen ausüben müsse: hauptsächlich dadurch, daß sie die zahllosen Hemmungen beseitigt, welche die Klassenherrschaft und das Überwiegen des privatrechtlichen Gesichtspunktes über den sozialethischen oder staatsrechtlichen in der Gesellschaftsordnung der praktischen Verwirklichung humaner Ideale in den Weg stellt.

Und hier mag denn überhaupt darauf hingewiesen sein, daß das Verhältnis zwischen Sozialismus und Evolutionismus eine doppelte Deutung zuläßt. Viele Vertreter des Entwicklungsgedankens haben gerade aus den grundlegenden Voraussetzungen jeder natürlichen Entwicklung, aus der Ungleichheit der Verhältnisse, aus der Notwendigkeit des freien Wettbewerbs, aus den Spannungs- und Distanzverhältnissen innerhalb der Gesellschaft, die entscheidenden Argumente gegen die Einführung einer sozialistischen Ordnung geholt, welche die Menschheit zum Stillstand, zur Versumpfung führen müßte. Aber auf der anderen Seite steht auch die Meinung derer, welche die in der kapitalistisch organisierten, auf dem Prinzip

des freien Wettbewerbs aufgebauten Gesellschaft waltenden Auslesemethoden nicht als ein Mittel zur Höherbildung und Steigerung, sondern vielmehr als ein Werkzeug der Depression und Vertierung der Massen, der ethischen Brutalisierung bei den Ausbeutern und Herrschern betrachten, und an den Anfang höheren Menschentums erst da glauben wollen, wo gewisse breite Grundlagen gesicherter ökonomischer Existenz für alle gewonnen sind.[14]

In vertieftester Fassung tritt der sozialistische Gedanke bei Ferdinand Lassalle hervor. Zwar verkündet auch er mit seinem „ehernen Lohngesetz“ einen gewissen Determinismus des wirtschaftlichen Lebens, welcher an die Grundanschauungen des Marxismus erinnert. Aber von dem quietistischen Vertrauen auf die Dialektik der geschichtlichen Entwicklung, welche mit immanenter Notwendigkeit den Kapitalismus als eine Form privaten Besitzes und privater Arbeitsorganisation vernichtet und in den Sozialismus überführt, ist er weit entfernt. Der sittliche Wille des Menschen, geleitet von einer Idee, vermag den Gang der Geschichte zu lenken. Diese Idee ist die Ersetzung des elenden Staatsbegriffs der Manchestertheorie — des reinen Rechtsstaates, der nur „Nachtwächterdienst“ versieht und nichts weiter tun darf, als jedem Einzelnen die ungehinderte Betätigung seiner Freiheit garantieren — durch die Idee des Kulturstaates, welcher auf der Solidarität der Interessen aller Volksbestandteile aufgebaut ist. Dieser Staat schützt nicht bloß Leben und Eigentum der Einzelnen, sondern setzt sie durch seine Intervention, durch seine Einrichtungen und Leistungen in Stand, eine solche Stufe des Daseins, eine Summe von Bildung, Macht und Freiheit zu erlangen, wie sie in der Vereinzelung unerreichbar wäre. Aus der sittlichen Idee eines solchen Staates — einem den neuen Bedürfnissen angepaßten Erbstück der Hegelschen Philosophie, in welcher Lassalle seiner ganzen Bildung nach wurzelte — wird die Verpflichtung des Staates gegenüber der Arbeiterklasse abgeleitet, und wiederum dem Arbeiterstande selbst das Streben nach Verwirklichung eines solchen Volksstaates, in welchem Lasalle das Ziel der neueren Geschichte erblickt, zur sittlichen Pflicht gemacht. In einer

Weise, welche an Fichte und seine „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters“ erinnert, wird von Lassalle zugleich dem Bürgertum ins Gewissen geredet, seine Opposition gegen die Entwicklung der unteren Klassen als bewußter Gegensatz des persönlichen Interesses gegen die Kulturentwicklung der Nation, gegen die sittliche Gemeinschaft des eigenen Volkes bezeichnet.[15]

Fast gleichzeitig mit Lassalle trat auch Fr. A. Lange mit seinen sozialpolitischen Arbeiten hervor. Im Jahre 1865 erschien das Buch über die Arbeiterfrage; das Jahr darauf die Schrift: „J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage“. Hier wird Mill als derjenige bezeichnet, welcher mit der Volkswirtschaft des Egoismus am entschiedensten gebrochen und einer neuen Epoche der Wissenschaft am gründlichsten vorgearbeitet habe; hier wird die volkswirtschaftliche Theorie des Egoismus, die aus dem System von Smith zurecht gemacht worden ist, als eine Abstraktion bezeichnet, die an sich berechtigt und zur Vereinfachung der Probleme geboten war, aber völlig verwerflich wird, wenn man den Versuch macht, sie zu einer das ganze Verhalten von Mensch zu Mensch regelnden Lehre zu erheben. Die Bedeutung des Kampfes ums Dasein in der organischen Entwicklung wird anerkannt; zugleich aber das Verfahren der Natur als riesenhafte Verschwendung von Lebenskeimen und eben darum als unanwendbar auf das Menschengeschlecht bezeichnet. Ganz in diesem Sinne hatte schon Lassalle gesagt: „Wären wir alle gleich stark, klug, gebildet, reich, so würde die ungehinderte Selbstbetätigung jedes Einzelnen ein sittliches Prinzip sein können. Da wir es nicht sind und nicht sein können, so führt dieses Prinzip in seinen Konsequenzen zu einer tiefen Unsittlichkeit.“ Und auch hier — vorzugsweise in den späteren Auflagen der „Arbeiterfrage“ aus den Jahren 1874 und 1879, welche sich mehr an die Besitzenden als an die Arbeiter wendeten — ein starker Appell an die sittliche Einsicht zur Überwindung der falschen Willensrichtungen, an welchen die Bearbeitung der sozialen Probleme kranke, und die Überzeugung, daß die Zukunft der Kultur an ihrer gedeihlichen Lösung, an dem Ausgleich der sozialen Gegensätze hänge.

Unter den Mitteln zur Lösung der Arbeiterfrage wird die Humanität, die Anerkennung beständiger und aufrichtiger Arbeit am Wohl der Massen, in erster Linie genannt.[16] Ausdrücklich wendet sich Lange gegen jene „Kleinmeister der Geschichte“, die vor unmöglichen Idealen warnen und darauf hinweisen, daß bis jetzt noch jede höhere Kultur nur Wenigen zugute gekommen sei — Gedanken, als deren Wortführer eben damals Heinrich v. Treitschke mit seiner Anklageschrift: „Der Sozialismus und seine Gönner“, hervorgetreten war. Dieser will in den Bestrebungen, das Los der arbeitenden Klassen zu verbessern, nichts als „matten Eudämonismus“ erblicken. Ihm ist die soziale Notlage etwas Unvermeidliches, in den Gesetzen der menschlichen Natur und Gesellschaft Begründetes. Sie ist zugleich die Voraussetzung aller höheren geistigen Kultur.

Als Antwort auf diese Darlegungen erließ Gustav Schmoller sein Offenes Sendschreiben an Treitschke: „Über einige Grundfragen des Rechts und der Volkswirtschaft“ (1875) — eine vorzügliche Widerlegung des von Treitschke gepredigten Sozialaristokratismus und ein bedeutsames Merkmal der Wandlung, welche sich in den Anschauungen der deutschen Nationalökonomen zu vollziehen begonnen hatte. Schmoller stand mit dem, was er gegen Treitschke geltend machte, keineswegs allein. Schon im Jahre 1872 war die Gründung des Vereins für Sozialpolitik erfolgt — ein bedeutsames Symptom des Wiedereindringens einer humanen und ethischen Betrachtungsweise in die wissenschaftliche Theorie der Volkswirtschaftslehre. Hier wird es als leitender Grundsatz ausgesprochen, daß im wirtschaftlichen Leben das uneingeschränkte Walten der Einzelinteressen, die oft entgegengesetzt und ungleich stark sind, das Wohl der Gesamtheit nicht verbürge; daß vielmehr die Forderungen des Gemeinsinns und der Humanität auch im wirtschaftlichen Leben ihre Geltung behaupten müssen und daß hierbei das wohlerwogene Eingreifen des Staates im Interesse aller Beteiligten anzurufen sei. Die weitere Entwicklung dieser volkswirtschaftlichen Richtung, welche von den im damaligen Deutschland noch sehr zahlreichen Anhängern der Manchestertheorie als „Kathedersozialisten“ bezeichnet wurde, kann hier nicht weiter verfolgt werden; an

der Umbildung der öffentlichen Meinung aber, an der Schaffung neuer, sozialethischer Ideen, an der Erfüllung des Begriffes der wirtschaftlichen Freiheit mit neuem positiven Gehalt, hat sie nicht bloß im Deutschen Reiche, sondern auch in Österreich einen starken Einfluß geübt. Die Schilderung dieser Vorgänge aber, die innere Entwicklung des „Kathedersozialismus“ und die tiefen Spuren, welche seine Lehren in der Sozialgesetzgebung beider Reiche geübt haben, gehören auf ein anderes Gebiet.

Eigentümlich und nicht ohne Widersprüche ist die Stellung, welche die *christlichen Kirchen* und die *kirchlichen Parteien* zu den Problemen dieser modernen Sozialethik eingenommen haben. Von der christlich-sozialen Bewegung in England, welche um die Mitte des 19. Jahrhunderts durch Männer wie Maurice und Kingsley ins Leben gerufen wurde, ist schon früher die Rede gewesen (S. 463). Von der englischen Hochkirche ausgehend und dogmatisch mit ihr eng verbunden bleibend, hatten sie den wahren Geist des Christentums als das Universalheilmittel für alle sozialen Schäden verkündigt. Aber schon geraume Zeit vor ihnen, zu Beginn der dreißiger Jahre, hatte in Frankreich *Lamennais* in seiner Zeitschrift: „L'Avenir“, und noch entschiedener in seinem gewaltigen Buche: „Paroles d'un Croyant“, das christliche Evangelium mit demokratischen und sozialistischen Ideen identifiziert und mit glühender, hinreißender Beredsamkeit aus dem Gedanken der gemeinsamen Gotteskindschaft und der christlichen Bruderliebe heraus eine Umwälzung der bestehenden Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung gefordert. Die „Paroles d'un Croyant“ erregten damals ungeheures Aufsehen. Aber Lamennais Tendenzen wurden alsbald von Rom auf das entschiedenste verworfen, die „Paroles d'un Croyant“ durch die Enzyklika vom 10. Juli 1834 als Machwerk der Ruchlosigkeit und Verwegenheit verdammt. Das ist vollkommen begreiflich. Das soziale Schuldbuch der römischen Kirche war zu schwer belastet. Die kommunistischen Tendenzen des Urchristentums, welche bei den Kirchenlehrern noch bis ins 4. Jahrhundert hinein einen starken Nachhall gefunden hatten, waren von der späteren hierarchisch-theokratischen Entwicklung der Kirche

immer mehr zurückgedrängt worden. Die Pflege des evangelischen Vollkommenheitsideals wurde einem bestimmten Bruchteil der Kirche, den Orden, überlassen und der Kommunismus, welcher innerhalb dieser Vereinigungen herrschte, verhinderte nicht, daß viele derselben nach außen hin als großkapitalistische Unternehmungen auftraten und wirkten. Das alte Christentum hatte die Gleichheit und die Brüderlichkeit verkündet und ausgeübt, weil es nicht von dieser Welt sein wollte und nichts in dieser Welt sein konnte. Das spätere politisch-theokratische Christentum erklärt diesen Gedanken — außer in der abgeschwächtesten Form — den Krieg, weil es in dieser Welt sein und herrschen will. An dem System politischer und sozialer Unterdrückung, welches der feudale Staat bis an die Schwelle der Neuzeit geübt hat, trägt darum die Kirche ihr vollgerütteltes Maß der Mitschuld, welches auch durch die von ihr geübte Wohltätigkeit und Armenpflege, die vielgerühmte und in ihren einzelnen Leistungen oft bewundernswerte „christliche Caritas", nicht wesentlich erleichtert wird. Wenn dieses Urteil zu hart erscheinen sollte, so erinnere man sich nur daran, was während der drei Jahrhunderte nach der Reformation in den Ländern größter kirchlicher Macht aus den Völkern geworden ist. Grade diese Art von Sozialethik, welche nirgends auf die wahren Quellen des Elends zurückgeht, sondern immer nur Symptome mit unzulänglichen Palliativmitteln bekämpft, hat wesentlich dazu beigetragen, die „Nächstenliebe- und Humanitätsmoral" im Kreise der Entwicklungsethiker zu diskreditieren und sie gradezu als den Feind einer gesunden Höherbildung der Menschheit betrachten zu lassen. Daß wahre Wohltätigkeit prophylaktisch ist und nur darin bestehen kann, den Bedürftigen wieder fähig zu machen, sich selbst zu helfen; daß sie Rechte und Arbeitsmittel gewährt, statt Almosen zu spenden, ist wohl eine der wichtigsten Einsichten der modernen Entwicklung auf diesem Gebiet. Grade diesen Grundgedanken der modernen Sozialethik haben sich die Kirchen (die katholische wie auch die protestantischen) lange verschlossen, weil sie genug von der ursprünglichen geistigen Haltung des Christentums bewahrt hatten, um den Unterdrückten sagen zu können: Das irdische Schicksal ist

ganz gleichgültig. Wie immer es ausfällt, es ist doch nur eine Vorschule für den Himmel; und da es leichter ist, ein Schiffstau durch ein Nadelöhr zu ziehen, als daß ein Reicher ins Himmelreich eingehe, so bedeutet die irdische Armut mit ihren Leiden sogar einen Vorsprung fürs künftige Leben.

Erst im Jahre 1864, also um dieselbe Zeit, zu welcher durch die gewaltige Agitationskraft Lassalles die deutsche Arbeiterschaft in Bewegung kam, um politische Rechte und Teilnahme am Unternehmergewinn zu erkämpfen, trat Bischof Ketteler von Mainz mit dem Versuch hervor, dem ungläubigen oder wenigstens kirchlich indifferenten Sozialismus eine kirchliche Gegenbewegung an die Seite zu stellen. In diesem Jahre erschien seine Schrift: „Die Arbeiterfrage und das Christentum“, worin er im wesentlichen der Lehre Lassalles vom ehernen Lohngesetz beitrat und von diesem Gesichtspunkt aus die Lage des Arbeiterstandes kritisierte. Auch er will diese Lage durch Produktivassoziationen verbessern; nur daß solche bei ihm nicht durch den Staat, sondern durch freie Selbsthilfe und durch Unterstützung von seiten der Großkapitalisten geschaffen werden sollten. Auf die Mitwirkung ethischer Kräfte bei der Heilung der Schäden des modernen Wirtschaftslebens wird hier großer Nachdruck gelegt — natürlich, der Stellung des Verfassers entsprechend, vor allem um zu betonen, daß solche Kräfte in der Vergangenheit wie in der Zukunft ausschließlich im Christentum zu finden seien, das, wie es im Altertum den Sklaven zur Menschenwürde emporgehoben habe, so auch in der Gegenwart dem Arbeiter allein wirksamen Schutz gewähren und dem Reichen den Geist der Selbstverleugnung, der Selbstbeschränkung einzuflößen imstande sei. Ähnliche Gedanken hatte schon früher der katholische Volkswirtschaftslehrer Périn, Professor der Universität Löwen, in seinem Werke „Reichtum und Armut“ entwickelt.

Aber auch nach diesen Versuchen, die Haltung der Kirche den veränderten Zeitverhältnissen anzupassen, zögerte man in Rom, sich auf den neuen und gefährlichen Weg zu begeben, der die Kirche unvermeidlich in nahe Berührung mit den so gefürchteten „modernen Ideen“ bringen mußte. Erst im Jahre 1891 entschloß sich die römische Kurie unter dem weitblicken-

den Leo XIII. mit der Enzyklika vom 17. Mai „Rerum novarum“ die bisherige Zurückhaltung aufzugeben. Zwar wird auch hier das Recht auf privates Eigentum festgehalten, an die Seligpreisung der Armen im Evangelium erinnert und der Arbeiter zur Geduld im Leiden ermahnt; zugleich aber wird eine Anzahl sozialethischer Forderungen als Mittel zur Hebung und Erhaltung des religiösen Lebens ausdrücklich gutgeheißen. Auch hier werden Besitzende und Arbeitgeber mit Ernst und Nachdruck an ihre moralischen Pflichten gegen die von ihnen Beschäftigten, als Menschen und Christen, erinnert.

Es war eine Wirkung dieser Vorgänge, daß auch in der wissenschaftlichen Literatur der Volkswirtschaftslehre der katholische Gesichtspunkt wieder stärker hervortrat. Mit den durch die allgemeine kirchliche Politik und die offiziellen Erklärungen der Kurie gebotenen Beschränkungen wird auch von dieser Seite her den wirtschaftlichen Fragen und Vorgängen gegenüber das Recht ethischer Betrachtung wieder geltend gemacht. Das Werk des Belgiers Périn wurde schon erwähnt. Im Laufe der neunziger Jahre folgten der irische Bischof Ch. Devas: „Grundsätze der Volkswirtschaftslehre“ (deutsch von Kämpfe, 1896) und der deutsche Nationalökonom Ratzinger: „Die Volkswirtschaftslehre in ihren sittlichen Grundlagen“ (1895). Die erste Auflage dieses beachtenswerten Buches war schon 1884 erschienen. In beiden Auflagen steht ein Kapitel „Kultur und Zivilisation“, welches die rein naturalistische Auffassung des wirtschaftlichen Lebens sehr lebhaft bekämpft und die Bedeutung der sittlichen Kräfte stark hervorhebt; natürlich in der Weise, daß diese sittlichen Kräfte ausschließlich auf der Grundlage des katholischen Christentums gefunden und entwickelt werden können.[17]

Auch der Protestantismus hatte vor den drängenden Forderungen der Zeit die Augen nicht verschließen können. Schon im Jahre 1848 hatte der treffliche Johann Hinrich Wichern die Durchdringung aller sozialen Verhältnisse mit den sittlichen Kräften des evangelischen Christentums gefordert und auf diesen Gedanken sein segensreiches und bald mächtig aufblühendes Werk der sogenannten inneren Mission begründet. Diese aber war Wohltätigkeit und Seelsorge, nicht eigentlich Sozialreform —

immerhin ein gewisses Gegengewicht gegen die Ausschließlichkeit des wirtschaftlichen Egoismus und die Atomisierung der Gesellschaft. Fast gleichzeitig mit Wichern, dessen Haupttätigkeit in die fünfziger und sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts fällt, entwickelte sein Freund und Altersgenosse Victor Aimé Huber den Gedanken von Genossenschaftsbildungen aller Art und in großem Stile als wirksamstes Mittel der Abhilfe gegenüber wirtschaftlichen und sozialen Schäden der Zeit — ein Gedanke, der damals so in der Luft lag, daß wir ihn von den Vertretern der verschiedensten Geistesrichtungen gleichmäßig vertreten finden. Mit Rudolf Todt und noch mehr mit Adolf Stöcker werden sich dann diese Richtungen des überaus engen Zusammenhanges bewußt, welcher zwischen der altchristlichen Ethik und den praktischen Forderungen des modernen Sozialismus besteht, während gleichzeitig auch der Gedanke führende Macht erlangt, daß in der heutigen Gesellschaft neutestamentliche Ethik nicht nur als Herz- und Gemütsangelegenheit der Einzelnen behandelt werden dürfe, sondern durch politische und soziale Umgestaltungen ins Leben eingeführt werden müsse. Die aus solchen Gedanken hervorgehenden politischen Parteigründungen — dem freisinnigen Bürgertum durch ihren Sozialismus und der Sozialdemokratie durch ihr Christentum antipathisch (abgesehen von allen nationalistischen und antisemitischen Einschlägen) — können hier ebensowenig geschildert werden, wie ihre wechselvolle Geschichte. Bemerkenswert ist nur, daß diese Entwicklung des evangelisch-sozialen Gedankens, welche die protestantische Kirche selbst zur politischen Partei zu machen drohte, auch Rückschläge von ähnlicher Art zur Folge hatte, wie sie den sozialpolitischen Stürmern und Drängern im katholischen Lager von römischer Seite begegnet waren. Hervorragende Männer, Führer der protestantischen Theologie, wie Uhlhorn und Harnack, erinnerten aufs Nachdrücklichste daran, daß die eigentliche Aufgabe der Kirche keine politische, sondern eine ethische, auf das Innerste des Gemüts und die Gerechtigkeit des Herzens gerichtete sei.[18]

Was in dieser Weise von den beiden kirchlichen Lagern zur Erhaltung des ethischen Wertes der Menschenliebe und

im Gegensatze gegen die Inthronisation der Erbarmungslosigkeit an praktischer und pädagogischer Arbeit geleistet worden ist, darf vielleicht noch größere Bedeutung beanspruchen als die Beteiligung katholischer und protestantischer Theologen an dem wissenschaftlichen Ausbau der ethischen Theorie. Ein nicht unbeträchtlicher Teil der aus diesen Kreisen stammenden Literatur ist polemisch und apologetisch und wurde zum Teil schon früher erwähnt. Daneben fehlt es auch nicht an Versuchen neuer wissenschaftlicher Systembildung in beiden Lagern. Auf protestantischer Seite hat sich wohl Martensens „Christliche Ethik" (zuerst 1871, 6. Aufl. 1900) die meisten Freunde, einen ausgebreiteten Kreis von Benützern und langedauernde Geltung erworben. Alexander von Oettingens „Christliche Sittenlehre" ist namentlich durch die ihr als praktisches Hilfsmittel beigegebene „Moralstatistik" (zuerst 1874, 3. Aufl. 1882) auch für solche Kreise wertvoll geworden, welche die streng evangelisch-lutherischen Anschauungen des Verfassers nicht zu teilen vermögen. Am stärksten betont wird das philosophische Element und seine Unabhängigkeit von bestimmten religiösen Voraussetzungen bei August Dorner: „Das menschliche Handeln" (1895) — ein Buch, das sich selbst ausdrücklich eine philosophische Ethik nennt und in der Tat mit seiner ausführlichen Psychologie und Phänomenologie des Sittlichen, seiner feinfühligen Pflichten-, Tugend- und Güterlehre, in große geistige Nähe zu einer Arbeit wie Paulsens „System der Ethik" rückt. — Auf katholischer Seite darf unter einer nicht unbeträchtlichen Zahl von Büchern, bei denen meist das moraltheologische Interesse überwiegt, Viktor Cathreins (S. J.) „Moralphilosophie" (2 Bde. 1890 u. ö.) die größte Beachtung beanspruchen. Ein Eklektizismus, welcher ganz im Sinne der Enzyklika Aeterni Patris aristotelische und thomistische Gedanken zu einem systematischen Aufbau und zu einer umfassenden Polemik gegen die moderne Ethik verwendet; eine sorgsam bis ins einzelne durchgeführte Individual- und Sozialethik, welche — ohne in Kasuistik zu verfallen — viele wertvolle und beherzigenswerte Lebensdirektiven gibt und die in alter und neuer Zeit gegen die Jesuitenmoral gerichteten Vorwürfe nach Kräften in Vergessenheit zu bringen sucht.

Ein Teil dieser Sozialethik oder Rechtsphilosophie, die Auseinandersetzung Cathreins mit dem Sozialismus, ist auch in gesonderter Ausgabe erschienen.

In jüngster Zeit ist der theologisch fundierten Ethik des Katholizismus ein unerwarteter, aber geistig hervorragender Bundesgenosse aus den Reihen humaner Ethiker erstanden in der Person von Friedrich Wilhelm Foerster, welcher in seinem Buche „Autorität und Freiheit“ (1910) mit dem größten Nachdrucke den Anselmischen Satz: „Credo ut intelligam“ vertritt. Nur die Religion verhilft dem Menschen zu seinem wahren Selbst. Die Hingebung an eine höhere Wahrheit unterdrückt nicht das persönliche Leben, sondern erhöht und steigert es. Der berechtigte Kern des intellektuellen Gewissens stammt aus dem christlichen Gewissen, und eine bloß staatliche Moralpädagogik ist den Aufgaben wahrer Charakterbildung nicht gewachsen. Nur aus tiefstem Verständnis der kirchlichen Tradition heraus kann Brauchbares aus den modernen Errungenschaften assimiliert werden.

Die zum Teil außerordentlich schroff ablehnende Haltung dieses Buches gegen die moderne Kultur und ihre geistige Gesamthaltung, namentlich in Glaubens- und Gewissensfragen — ein herbes Urteil, in welches auch die römische Kirche, wie sie heute ist, mit ihrer übermäßigen Betonung des Prinzips der Konzentration ohne entsprechende Übung der Expansion, mit einbezogen wird — erinnert, trotz großer persönlicher und sachlicher Verschiedenheiten, an jene Stimme aus dem äußersten Osten der europäischen Kulturwelt, welche in den letzten drei Dezennien stärkeren Eindruck auf die Völker des Westens gemacht hat als irgend eine andere dieser theologischen Richtungen: an die Wiederverkündigung des evangelischen Lebensideals, des christlichen Altruismus, durch Leo Tolstoj.[19] Ihn darf man wohl als das stärkste Gegengift gegen Nietzsche bezeichnen, welches die Zeit hervorgebracht hat. Er ist ein Revolutionär des Gedankens, wie dieser; nur daß die Revolution, welche er machen will, sich zur Vergangenheit zurückwendet, nicht eine Zukunft schaffen will. Wenn Nietzsche das Christentum, namentlich die christliche Ethik, das giftigste Gift genannt hatte, welches dem kraft-

vollen Leibe der aufwärts strebenden Menschheit je eingeträufelt worden sei, so sieht Tolstoj keine Erlösung und keine Möglichkeit ethischer Höherbildung als in der bedingungslosen Rückkehr zu dem Geiste des Urchristentums. Ihn hemmen nicht die tausend Rücksichten auf historisch Gewordenes, auf Tradition und Autorität, welche dem katholischen Sittenlehrer überall ein vorsichtig warnendes Halt zurufen. Er bleibt unberührt von den vielfältigen, oft so gezwungenen Kompromissen, durch welche die protestantische Theologie seit Strauß altchristliche Ethik, „die reine Jesulehre", mit dem Geschmack und den Bedürfnissen der modernen Welt zu versöhnen sich bemüht hat. Er verkündet machtvoll und in der oft erschütternden Sprache eines großen Dichters den reinen Altruismus, die schrankenlose Güte und Geduld, den Verzicht auf den Kampf ums Recht, nicht nur um das eigene, sondern auch um das fremde, und wenn auch die ganze sogenannte Kultur darüber zugrunde ginge. Ja, er fordert ausdrücklich die Rückkehr zu den einfachsten Verhältnissen menschlicher Wirtschaft, ohne Geld, ohne entwickelte Arbeitsteilung, weil ihm nur auf diesem Wege die Befreiung des Menschen aus den unpersönlichen Mächten, die jetzt seine Seele knebeln, möglich erscheint. Wie Nietzsche, so hat auch Tolstoj richtig gesehen, daß das Kulturproblem der Mittelpunkt der Ethik ist. Aber beide haben den Begriff der Kultur verzeichnet. Nietzsche hat die Kultur zu einem Moloch gemacht, dem schonungslos der größte Teil aller Erdgeborenen zum Opfer gebracht werden muß, damit er in immer neuer Herrlichkeit erstrahle; Tolstoj, statt den Götzendienst zu reformieren und durch reinere Formen zu ersetzen, sprengt den ganzen Tempel in die Luft. Beide eliminieren den Begriff des Gemeinwohls aus dem Begriff der Kultur; der eine, weil ihm die Menge nichts gilt, der andere, weil sie ihm alles gilt, und weil sich beide Kultur nur auf Kosten der Massen denken können. Daraus ergeben sich bei beiden ethische Gedanken, die in ihre letzten Konsequenzen verfolgt, in den Abgrund führen müßten. Aber eben vor der Verwirklichung dieser Konsequenzen ist die Kulturmenschheit durch die Fülle der geistigen Impulse, die in ihr lebendig sind und sich gegeneinander ausgleichen,

bewahrt. Und so haben beide Denker, wie extrem ihre geistige Haltung auch sein mag, doch mächtig gewirkt: der eine in der Richtung auf den ethischen Wert des Individualismus und der Persönlichkeitskultur, der andere auf die Erhaltung und Fassung der tiefen Quellen des Mitgefühls, die in der menschlichen Brust, aller Predigt des Egoismus und Brutalismus zum Trotze, fließen. Tolstojs kleine Erzählungen mit ihrem Schatz von Güte, von Menschenfreundlichkeit, von innigem Verständnis für die Seele der Armen und Gedrückten, werden fortwirken, gradeso wie die neutestamentlichen Lehren und Erzählungen fortgewirkt haben, obwohl es sich bald gezeigt hat, daß man auf ihre Ethik keine Gesellschaft, geschweige denn einen Staat aufbauen kann.

XVII. Kapitel

Ausbau der wissenschaftlichen Ethik

---

1. Abschnitt

England

1. Wissenschaftlicher Ausbau des evolutionistischen Eudämonismus

Ganz abseits vom lärmenden Streit der Meinungen, welcher sich aus dem früher geschilderten Eindringen darwinistischer Gedanken in die Sozialwissenschaft ergab, hat sich die evolutionistische Ethik selbst in bedeutenden wissenschaftlichen Leistungen weiter entwickelt, welche man wohl ohne Übertreibung als eine durchgängige Neubegründung dieser Disziplin durch die Gesamtheit der auf allen angrenzenden Gebieten errungenen Einsichten bezeichnen darf. Da die im Vorstehenden geschilderte Krisis der Ethik ihre tiefsten Wurzeln im englischen Denken gehabt hat, so wird es vielleicht zweckmäßig sein, die Skizzierung dieser neuesten Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik ebenfalls mit England zu beginnen.

Zunächst muß hier an den bedeutsamen Ausbau erinnert werden, welchen der Eudämonismus Mills zwölf Jahre nach dem Erscheinen der Schrift „Utilitarianism“ durch Henry Sidgwicks umfassendes Werk: „The Methods of Ethics“ empfangen hat.[1] Schon äußerlich angesehen ist dies eines der erfolgreichsten Werke der neueren ethischen Literatur in englischer Sprache. Die vielfachen Auflagen, welche es seit dem Jahre 1874 erlebt hat, zeugen ebenso für die Gründlichkeit

und Gediegenheit der Untersuchung wie für die Bedeutung, welche dem Problem des Eudämonismus in der Ethik nach der allgemeinen Schätzung und für alle Richtungen zukommt. Sidgwick verfügt nicht nur über eine feingespitzte Dialektik, welche allen Problemen bis auf die letzte logische Faser nachgeht, sondern auch über ein ausgebreitetes historisches Wissen. Kurze Zeit nach dem Erscheinen der „Methods of Ethics“ hat Sidgwick für die 9. Ausgabe der Encyclopaedia Britannica eine „History of Ethics“ verfaßt, welche die früher erwähnten Arbeiten von Stewart, Mackintosh, Whewell in zeitgemäßer Weise umbildete, mit geringerem Hervortreten der persönlichen Anschauung, aber feinsinnig in den Geist der behandelten Systeme eindringend und sie mit immanenter Kritik auf ihre innere Konsistenz prüfend. Die Darstellung der neueren Zeit beschränkt sich fast ganz auf die englische Ethik, welche bis auf Mill, P. H. Green und den Evolutionismus hingeführt wird. Von den Franzosen werden nur Helvetius und Comte, von den Deutschen Kant, Hegel und die Pessimisten skizziert. Auch diese Arbeit, außerhalb der Encyclopaedia und nicht unerheblich erweitert in Buchform erschienen (Outlines of an history of ethics for english readers; zuerst 1886), hat namentlich in England großen und verdienten Erfolg gehabt.

Die „Methods of Ethics“ sind eine Prinzipienlehre in kritisch-vergleichender Darstellung. Unter „Methode“ versteht Sidgwick ein rationelles Verfahren, um das richtige Verhalten zu bestimmen. Die Prinzipien oder Methoden für die Ableitung ethischer Kriterien und Direktiven, welche Sidgwick untersucht, sind vornehmlich drei: die Selbstliebe, das intuitive Prinzip des sogenannten Gewissens (common sense) und der Utilitarismus im sozialen Sinne. Das Prinzip des Egoismus wird als Grundlage sittlicher Beurteilung abgewiesen. Von der intuitiven Ethik, welche auf der Annahme ruht, daß wir Handlungen als recht und vernünftig, abgesehen von ihren Folgen, zu erkennen vermögen, wird gezeigt, daß sie von sich aus zu keiner vollen Klarheit und Entscheidung von Zweifelsfällen gelangen kann, und daß sie daher der Ergänzung und Unterstützung durch ein anderes Prinzip bedarf, welches den vollständigen Ausgleich und die sichere Begründung der For-

derungen intuitiver Moral ermöglicht. Dies kann nur der Utilitarismus sein, dessen überlegenes Recht — mag auch er gewisse Gebrechen haben — aus der Unbrauchbarkeit aller anderen Methoden hervorgeht. Dabei ist es charakteristisch für den unbefangenen Wirklichkeitssinn Sidgwicks und völlig im Einklang mit dem, was schon Mill in bezug auf den wahren Sinn ursprünglicher Regeln gezeigt hat (siehe oben S. 447), daß Sidgwick entschieden die Möglichkeit, ja Notwendigkeit des Zusammengehens von intuitiver und utilitarischer Ethik ausspricht. Die Moral des „common sense" hat die natürliche Tendenz, in die utilitarische überzugehen; sie ist latenter, unbewußter, instinktiver Utilitarismus und dieser die reifere, vollbewußte Entwicklung der ersteren. Der Utilitarier hat die intuitive Ethik, welche historisch entstandene und zum Teil instinktiv gewordene Schätzungen der Menschheit in sich birgt, im allgemeinen aufrecht zu erhalten, zugleich aber sie zu berichtigen und fortzubilden. Trotz alledem ist dieser Utilitarismus weniger konsequent als der Mills, obwohl Sidgwicks Theorie im einzelnen weit subtiler ausgearbeitet ist und fast keinen möglichen Einwand unberücksichtigt läßt. Es fehlt ihm die starke Überzeugung von dem Zusammenhang zwischen dem gesellschaftlichen Wohl und dem individuellen Wohl; der Glaube an die beglückende Kraft sozialer Hingabe, altruistischer Willensgewohnheiten. Daher gibt es bei Sidgwick auch keine unbedingte Entscheidung in dem Konflikt zwischen egoistischem und universalistischem Eudämonismus. Der Egoismus, obzwar aus der Ethik hinausgewiesen, behauptet im Leben sein Recht; und die Wagschale kann nur dadurch zugunsten des Altruismus gesenkt werden, daß die Ethik ihre volle Unabhängigkeit preisgibt und durch transzendente Ausblicke dem sittlich handelnden Individuum die volle Übereinstimmung seiner natürlichen Glücksforderung mit seinem wirklichen Zustande zu verbürgen unternimmt — ein Nachklang von Gedanken, welche den Epilog zu so vielen streng rationalen Systemen englischer Ethik gebildet und auch in der kontinentalen Wissenschaft eine große Rolle gespielt haben.

Die Verbesserung dieser Mängel erfolgte bald. Im Jahre 1882 trat Leslie Stephen, der ausgezeichnete Geschichts-

schreiber der englischen Philosphie im 18. Jahrhundert, der feinsinnige Essayist, der überzeugte Vertreter des freien Gedankens, mit seinem umfassenden Werke „The Science of Ethics“ hervor. Stephen selbst bezeichnet es als die Absicht seines Buches, die evolutionistische Theorie auch nach der Entwicklung, welche sie bei Spencer gefunden hatte, noch weiter auszubauen und mit der Ethik Humes, Benthams, Mills, Sidgwicks, in Einklang zu bringen. Also der Versuch einer umfassenden Synthese aller Ergebnisse der bisherigen wissenschaftlichen Arbeit des ethischen Empirismus. Gefordert, nach Stephens eigenen Worten, einfach durch die Erwägung, daß ein Problem, wie das ethische, auch wenn sich die Prinzipien nicht ändern sollten, von jeder Generation mit ihren geistigen Hilfsmitteln neu durchgearbeitet und in ihrer Sprache ausgedrückt werden müsse. So bekommen bei Stephen in der Tat die Fundamentalbegriffe der Ethik, der Begriff des Sittengesetzes, des Motivs, des Verdienstes, des Gewissens, das Verhältnis zwischen Sittlichkeit und Glück, zwischen Egoismus und Altruismus, mit deren Diskussion das Buch sich eingehend beschäftigt, vielfach neues Aussehen und neuen Inhalt. Sie werden ohne Ausnahme auf den sozialen Zusammenhang bezogen und müssen aus der Wechselwirkung des Individuums mit der Gesellschaft abgeleitet und verstanden werden. Dieses Moment betrachtet Stephen selbst als das entscheidend Neue seiner Untersuchung im Gegensatze zu der älteren Ethik. Diese, so sagt er, war vielfach von der stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, daß die Gesetze des sozialen Zusammenlebens aus dem Studium der Einheiten abgeleitet werden könnten, aus denen die Gesellschaft besteht. Uns ist umgekehrt deutlich geworden, daß es Gesetze für diese Einheiten nur darum gibt und geben muß, weil es eine Gesellschaft gibt. Aller Bestand des Sittlichen ist daher abhängig vom Bestande der Gesellschaft und unsere wissenschaftliche Ethik kann auf nichts anderem ruhen als auf dem Verständnis der Lebens- und Entwicklungsbedingungen der Gesellschaft in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.

Trotzdem ist Stephen in bezug auf den Gedanken einer idealen oder absoluten Moral, abzuleiten aus der Vorstellung

eines definitiven Zustandes der menschlichen Gesellschaft, noch weit zurückhaltender als Spencer. Wissenschaftliche Ethik hat es nur mit der Erklärung derjenigen Sittlichkeit zu tun, welche gilt oder unter erkennbaren Verhältnissen gegolten hat, nicht aber mit der Aufstellung einer idealen Sittlichkeit. Die verschiedenen Wertgebungen, welche uns tatsächlich entgegentreten, müssen als verschiedene Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung begriffen werden. Am stärksten tritt dieser Zusammenhang hervor in den schönen Erörterungen Stephens über den Begriff des Typus in der Ethik, welche zeigen, daß in der moralischen Welt, genau so wie in der organischen, alle Existenz auf der Errichtung oder Erhaltung eines gewissen Gleichgewichts beruht — sei es zwischen den einzelnen Teilen des Organismus selbst, sei es zwischen dem individuellen Lebewesen und der Gesamtheit der es umgebenden Welt. Der Prozeß der Evolution bedeutet nichts anderes als die Herbeiführung eines Maximums an Leistungsfähigkeit und Beständigkeit; aber die Bedingungen des Lebens sind in immerwährender, wenn auch langsamer Umbildung begriffen. Eben darum ist jedes erreichte Maximum immer nur relativ, ein absolutes Maximum undenkbar.

Von hier aus empfängt auch das so viel umstrittene Problem des Eudämonismus durch den Entwicklungsgedanken ein neues Gesicht. Stephen bleibt zwar unverrückt bei dem prinzipiellen Gedanken der Benthamschule, daß alles menschliche Verhalten durch Lust und Schmerz bestimmt werde. Allein die wichtigen Bemerkungen über das Utilitätsprinzip, welche sich an die Erörterung des Begriffes Typus anschließen, machen eben darauf aufmerksam, daß die Voraussetzung für das Entstehen bestimmter Lust- und Schmerzgefühle die Konstitution des Individuums sei und diese selbst nichts Letztes, sondern von den gesamten Lebensbedingungen abhängig sei. Lust und Schmerz sind daher nicht, wie die ältere Theorie gemeint hatte, die alleinigen Bestimmungsgründe für das praktische Verhalten. Das Gute oder Nützliche im Sinne des evolutionistischen Ethikers hat durchaus die Doppelbedeutung „Lust gewährend“ und „Leben erhaltend“ oder „Leben steigernd“. Und es ist interessant zu sehen, wie sich Stephen hier sogar

von Spencer entfernt, welcher trotz seines Kampfes gegen den Utilitarismus in den „Data of Ethics“ noch erklärt hatte, die einzige Rechtfertigung für ein lebensteigerndes Verhalten liege darin, daß ein solches einen Überschuß von Lust gewähre. Diese Unterscheidung Stephens war durch seine Vorgänger angebahnt. Schon Darwin hatte erklärt, das größte Glück der größten Zahl sei zwar nicht das Motiv, wohl aber das Kriterium für das Sittliche, und ganz in diesem Sinne heißt es auch bei Sidgwick, Lust sei zwar nicht notwendig und ausschließlich Gegenstand alles unseres Handelns, aber sicherlich das höchste Gut, der oberste Zweck.

Nicht sehr lange nach Stephens „Science of Ethics“ erschien von Samuel Alexander: „Moral Order and Progress; an analysis of ethical conceptions“ (1889). Der Verfasser dieses bedeutenden Werkes, das von manchen englischen Beurteilern dem Buche Stephens noch vorgezogen wird, steht seiner geistigen Herkunft nach der idealistischen Schule, namentlich Bradley, näher als der utilitarischen und evolutionistischen; aber bezeichnenderweise hat diese verschiedene Herkunft nicht zu einem wesentlichen Gegensatze geführt. Denn indem Alexander zugleich den bestimmenden Einfluß, welchen Stephen auf ihn geübt hat, in den wärmsten Worten anerkennt, weist er darauf hin, daß die Ideen des Evolutionismus sich bei ihm mit einer auf Aristoteles und Hegel fußenden Bildung verschmolzen und vollkommen gut vertragen hätten, so daß das eine nicht der Gegensatz des anderen, sondern vielmehr seine Erfüllung sei. Wie sehr in diesen Untersuchungen auch die Beziehung auf das Biologische und die Wurzeln des sittlichen Lebens in tierischen Instinkten oder urgeschichtlichen Vorgängen in den Hintergrund tritt — evolutionistisch ist die Ethik Alexanders schon dadurch, daß sie den von Comte zuerst angeregten Unterschied einer sozialen Statik und einer sozialen Dynamik oder den Gegensatz konstanter und variabler Elemente auf ethischem Gebiete zum Haupteinteilungsgrund nimmt. Rückhaltlos erkennt Alexander die Veränderlichkeit und den Wechsel sittlicher Ideale an; er schildert ausführlich den Kampf verschiedener Ideale miteinander, als einen im sittlichen Leben regelmäßig wiederkehrenden Vorgang, und er-

örtert die Kriterien des sittlichen Fortschritts ebenso wie die Erscheinungen der sittlichen Rückbildung und die Mitwirkung außersittlicher Momente bei diesen Prozessen.

Am kenntlichsten ist die Herkunft dieser Ethik aus dem Gedankenkreise des Idealismus bei der Behandlung des hedonistischen Problems, welchem eine sehr ausführliche Erörterung gewidmet wird. Alexander verwertet hier den wichtigen, schon von Spencer eingeführten Begriff des Gleichgewichts: sowohl im Individuum selbst, als im Verhältnis des Individuums zur Gesellschaft und zwar selbstverständlich bezogen auf eine Willensordnung. Aber er bezeichnet dieses Gleichgewicht oder mit anderen Worten das richtige Verhalten, nicht nur als den Zweck des Sittlichen (moral end), sondern zugleich als das einzige, vollkommen auf sich selbst ruhende Kriterium des Sittlichen (moral standard). Hier stoßen wir auf den alten Grundirrtum aller antieudämonistischen Ethik: auf die Meinung, das Gefühlsmoment aus dem Sittlichen eliminieren oder wenigstens in zweite Reihe drängen zu können. Wie denn anders als durch Gefühlswirkungen soll ermittelt werden, ob Gleichgewicht im Individuum selbst und zwischen Individuum und Gesellschaft erreicht sei? Das Gleichgewicht, um welches es sich im Sittlichen handelt, ist doch nicht nur ein mathematisches, ästhetisches, organisches, sondern ein Gleichgewicht der Triebe, ein Gleichgewicht der Interessen und Bedürfnisse, welches gefühlt werden muß und nur als Gefühltes seine beglückenden oder wenigstens beruhigenden Wirkungen in unserer Lebensökonomie geltend machen kann.

In bezug auf das Verhältnis der Ethik zur Metaphysik ist die Haltung der beiden Autoren trotz ihres verschiedenen Ausgangspunktes fast ganz die gleiche. Beide stellen fest, daß die Untersuchungen der Ethik, so gut wie die jeder anderen Wissenschaft, wohl zu metaphysischen Fragen überleiten können, selbst aber keinerlei metaphysische Erkenntnisse oder Theorien zu ihrer Voraussetzung haben. Die Formulierungen einer wissenschaftlichen Ethik können durch Metaphysik ebensowenig abgeändert oder aufgehoben werden, wie geometrische Sätze; und wahre Metaphysik wird daher Erkenntnisse der einen wie der anderen Art zu ihrem eigenen Aufbau bedürfen.

Beiden Werken gemeinsam ist die vollständige Ausschließung jedes theologischen oder religiösen Gesichtspunktes. Die Religion wird weder als Hilfsmittel herangezogen, noch in polemischen Erörterungen abgewehrt. Dieser ganze Gedankenkreis ist hier für die wissenschaftliche Erörterung der ethischen Probleme einfach nicht vorhanden. Die einzige Ausnahme machen die kurzen aber einschneidenden Bemerkungen, mit welchen Stephen am Schlusse seines Werkes den Gedanken einer transzendenten sittlichen Weltordnung und Weltregierung zurückweist. Wenn man diese geistige Haltung von zwei führenden Arbeiten im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts mit der außerordentlichen Wichtigkeit vergleicht, welche der Zusammenhang zwischen Ethik und Religion, nicht nur für die ganze englische Ethik des 17. und 18. Jahrhunderts, sondern auch noch im 19. Jahrhundert für Denker radikaler Richtung, wie Bentham und Mill, gehabt hatte, so läßt sich aus dieser offenkundigen Tatsache wohl ein Schluß auf die starke Zurückdrängung des theologischen Geistes ziehen, welche während dieser Zeit in England stattgefunden hat. Man versteht von hier aus sowohl die durchaus latitudinarische Haltung, welche das englische Schulgesetz von 1908 in bezug auf den Religions- und Moralunterricht an öffentlichen Schulen in England einnimmt, als auch den durchgreifenden Erfolg, welchen die „Moral Education League“ mit ihren Anregungen und ihrem Syllabus erzielt hat (s. unten).

Daß aber in dieser Haltung führender englischer Ethiker nicht etwa ein Mangel an Entschiedenheit dem religiösen Problem gegenüber zu erblicken ist, zeigt sich aufs deutlichste, wenn man namentlich bei Stephen seine anderweitige literarische Tätigkeit in Betracht zieht. Insbesondere den ausgezeichneten Essay „An Agnostics Apology“, welcher die gleichnamige Sammlung von Aufsätzen eröffnet und die unter dem Titel „On Free-Thinking and Plain-Speaking“ erschienene Reihe von Aufsätzen.

Ein anderer auffallender Zug der beiden Darstellungen, wodurch sie sich sowohl von ihrem ideellen Ausgangspunkt, Herbert Spencer, als auch von den gleichzeitig auftretenden Arbeiten der deutschen wissenschaftlichen Ethik unterscheiden,

ist dies, daß sie sich ausschließlich auf die formale Analyse der sittlichen Phänomene und Begriffe beschränken und den technisch praktischen Teil der Ethik völlig beiseite lassen. Es gibt hier keine angewandte Ethik, keine Prüfung der geltenden Moralität auf ihren eudämonistischen und evolutionistischen Wert, keine Herausarbeitung neuer Ideale nach fühlbar werdenden neuen Bedürfnissen. Beide Denker glauben an einen Fortschritt der sittlichen Ideale; aber beide erwarten offenbar diesen Fortschritt von anderen Mächten als von der ethischen Wissenschaft. Mehr als in Deutschland scheint hier Hegels bekanntes Wort gewirkt zu haben: „Dazu, der Zeit die Leuchte voranzutragen, kommt die Philosophie notwendigerweise immer zu spät."

2. Der englische Neo-Idealismus

Neben diesen Arbeiten, in welchen sich Eudämonismus und Evolutionismus mit den wertvollsten Errungenschaften der älteren Theorien zu ganz neuen wissenschaftlichen Bildungen verbanden, darf indessen das Aufkommen einer starken idealistischen oder vielleicht besser gesagt platonisierenden Richtung nicht übersehen werden. Diese Strömung ist in England so alt wie der Empirismus und Eudämonismus (siehe Bd. I). Wenn sie am Ausgang des 18. Jahrhunderts und in den beiden ersten Dritteln des 19. Jahrhunderts fast ganz zurückgedrängt schien, so bricht sie nun, gefördert durch das von Coleridge und Carlyle angeregte, allmählich immer tiefer greifende Studium der deutschen spekulativen Philosophie mit Macht hervor — offenbar in gewissen Bedürfnissen der nationalen Anlage eine starke Stütze findend.

Es sind namentlich drei Persönlichkeiten, auf welchen diese neue Bewegung beruht: James Martineau, F. H. Bradley und Th. H. Green. Martineaus literarische Tätigkeit, welche schon mit der Mitte der dreißiger Jahre einsetzt, war zunächst überwiegend theologischen oder wenigstens religionsphilosophischen Fragen gewidmet: der Vertiefung des religiösen Bewußtseins, der Abwehr des Naturalismus, der Verteidigung der Einheit von Glauben und Wissen. Seine

persönliche Entwicklung auf philosophischem Gebiet, welche von Hartley und den Mills — gefördert durch einen längeren Studienaufenthalt in Berlin — zum spekulativen Idealismus führte, ist nicht uninteressant, liegt aber außerhalb des Rahmens dieser Darstellung. Die Position, welche er schließlich in der Ethik gewann, tritt erst gegen Ende der siebziger Jahre bestimmter hervor in den Schriften: „Ideal Substitutes for God considered" (1879); „The Relation between Ethics and Religion" (1881) und vor allem in der umfangreichen historisch-systematischen Arbeit „Types of Ethical Theory" (2 Bde. 1885; 3. Aufl. 1901). Die prinzipielle Anschauung, welche diesem Buche zugrunde liegt, dürfte kaum ohne Einwirkung der Gedanken entstanden sein, welche mittlerweile von Green und Bradley entwickelt worden waren. Letzterer hatte im Jahre 1876 seine „Ethical Studies" veröffentlicht,[2] eine Anzahl von Essays, in welchen, neben einem heftigen Angriff auf die psychologischen Grundlagen und die ethischen Wirkungen des Eudämonismus, zuerst der Gedanke entwickelt und zur Grundlage eines ethischen Systems gemacht wird, daß „Selbstverwirklichung" das letzte Ziel unseres praktischen Verhaltens sei. Die Herkunft dieses Gedankens aus dem deutschen Idealismus, namentlich aus Fichte, ist unmittelbar einleuchtend (siehe oben S. 67 f.). Dies wird überdies bestätigt durch die Metaphysik, welche in den „Ethical Studies" mit vorgetragen wird, die aber erst geraume Zeit später in Bradleys philosophischem Hauptwerk: „Appearance and Reality" (1893) ausgeführt worden ist. In der gleichen Richtung bewegte sich auch Green.[3] Die wesentlichsten Züge seiner Anschauung sind von ihm, ebenso wie einstens von Kant, im Kampfe gegen Hume errungen worden, dessen Werke er in Verbindung mit Grosse neu herausgab (1874—75) und dessen Positivismus er in der höchst beachtenswerten Einleitung zum „Treatise on Human Nature" scharf kritisierte. Das ethische Problem behandeln die „Prolegomena to Ethics", deren Veröffentlichung der Verfasser nicht mehr erlebte. Im Jahre 1883 gab sie Bradley aus dem Nachlasse heraus, nachdem kurz vorher in der Zeitschrift Mind (VII. Bd., 1882) die erkenntnistheoretische Einleitung unter der Überschrift: „Can there be a natural science

of man?" veröffentlicht worden war. Noch entschiedener als bei Bradley tritt hier die Verwandtschaft dieses englischen Neo-Idealismus mit Fichte hervor. Alle wesentlichen Züge dieses Systems finden sich hier wieder: die Reduktion des Naturbegriffs auf ein System von Bewußtseinstatsachen; der Gegensatz des absoluten und des endlichen Bewußtseins, dieser Gegensatz im praktischen Sinne verstanden als eine Aufgabe für den Menschen, der mit Freiheit sein endliches Wesen im Angesicht des unendlichen Wesens zu erweitern und zu steigern trachten soll — ein immer vorschwebendes aber nie zu erreichendes Ziel, bei dessen Verfolgung mit jedem Schritte neue Aufgaben entstehen. Nur daß alle diese Gedanken hier mit einer stärkeren kontemplativen Wendung erscheinen als bei dem Tatmenschen Fichte, dem überdies die geschichtlichen Ereignisse die öffentliche Wirksamkeit fast aufgedrängt haben. Alle politischen und sozialen Einrichtungen haben nur Wert als Mittel, um den Individuen das Erreichen ihrer persönlichen Vollkommenheit zu erleichtern — im tiefsten Grunde vollzieht sich aller Fortschritt der Kultur in Einzelnen und für Einzelne; sie ist mit all ihren Zurüstungen eine Sache des innerlichsten Lebens, das in endlichen Geistern nur kopiert und vervielfältigt, was in der göttlichen Idee ewig realisiert ist. Die ethische Entwicklung der Menschheit unter diesen Gesichtspunkt gebracht zu sehen, gehört zu den anziehendsten Ergebnissen der „Prolegomena". Zugleich aber verrät sich gerade hier aufs kenntlichste die Nähe dieser Philosophie zur christlichen Theologie. Die Universität Oxford, an welcher Green als einflußreicher Lehrer wirkte und die in der Mitte des 19. Jahrhunderts der Sitz jener katholisierenden Richtung in der englischen Kirche gewesen war (siehe oben S. 461), gewinnt mit diesem Mann und seiner Schule, gestützt auf eine idealistische Erkenntnistheorie und auf eine vertiefte Fassung des religiösen Problems, aufs neue Macht über den englischen Geist.

Diese Gedanken haben nach dem frühen Tode Greens und der Abwendung Bradleys von den ethischen Problemen durch die bereits erwähnte Arbeit Martineaus eine starke Stütze empfangen. Die „Types of Ethical Theory"[1] stellen neben den

Schriften Sidgwicks den wertvollsten Beitrag dar, welchen die englische Wissenschaft zur historisch-kritischen Fundierung der Ethik geleistet hat. Und sie sind um so interessanter, als sie prinzipiell von völlig verschiedenen Gesichtspunkten ausgehen. Martineau bekennt sich ohne Rückhalt zur intuitiven Methode. Alle Ethik muß auf unmittelbar gegebene Bewußtseinstatsachen aufgebaut werden, die nur Anerkennung aber keine Ableitung verlangen. Das sittliche Bewußtsein in dieser seiner Unmittelbarkeit ist unabhängig von jeder metaphysischen Konstruktion, durch die man es zu stützen und gewissermaßen über sich selbst aufzuklären unternehmen könnte; es ist aber auch unabhängig von jeder empirischen Begründung, die außerhalb seiner selbst gesucht werden und es erst erzeugen müßte. Diese seine fundamentale Anschauung nennt Martineau die „idiopsychologische Theorie“ und er hat sie am Anfang des zweiten Bandes ausführlich dargestellt. Mit ihr kontrastiert er einerseits die unpsychologischen Theorien, welche entweder metaphysisch sind (Plato, Descartes, Malebranche, Spinoza) oder physisch (Comte); anderseits die heteropsychologischen Theorien, welche entweder hedonistisch und evolutionistisch sind oder dianoëtisch (Cudworth, Clarke, Price) und ästhetisch (Shaftesbury, Hutcheson). Daß Denker wie Butler und Kant in dieser Aufstellung der Typen ethischer Reflexion fehlen, erklärt Martineau aus der übergroßen Nähe, in welcher ihre Gedanken zu seinen eigenen stehen, so daß ihre Darstellung nur eine Vorwegnahme oder Wiederholung der eigenen Anschauung gewesen wäre. Die metaphysischen Ausblicke Kants lehnt er (Conclusion; Vol. II, S. 532) ausdrücklich ab — was freilich angesichts seiner eigenen Position fast verwunderlich erscheint. Diese ist bezeichnet durch den Nachdruck, mit welchem die psychologischen Triebfedern des Handelns von den regulierenden Kräften getrennt und in diesen selbst ein natürlicher und ein (wenn der Ausdruck gestattet ist) übernatürlicher Faktor unterschieden werden: Selbstliebe und Gewissen. Dieses ist der Trieb nach persönlicher Vollendung, das Ideal des eigenen Wesens, welches sich an der göttlichen Vollkommenheit orientiert und von Gott dem Menschen eingepflanzt ist. Keine soziale Rücksicht, keine Abhängigkeit

des Individuums von der Gattung, keine Sanktion, keine wie immer geartete Nützlichkeit, ist der tiefste Grund aller ethischen Autorität und aller wahren sittlichen Größe, sondern der stille geistige Verkehr mit der Vollkommenheit, die unserem Wesen möglich und in ihm angelegt ist. Und der Grundmangel aller sogenannten Menschheitsmoral in der Gegenwart ist die Verdrängung dieser rein persönlichen Kräfte durch gesellschaftliche, der Wahn, daß das Sittliche überhaupt eine außerhalb seiner liegende Aufgabe zu erfüllen habe (Vol. II, B. I, Chap. IV). Ganz rein kommt der platonisierende Charakter dieser intuitiven Ethik in diesen Gedanken zum Vorschein.

Neben Green, Bradley und Martineau darf auch Edward Caird[5] nicht unerwähnt bleiben, obwohl sein Einfluß auf die Entwicklung dieses neu-englischen Idealismus auf dem Gebiete der Ethik mehr indirekt gewesen ist. Wir haben von ihm keine Arbeit über ethische Prinzipienfragen; aber sein großes Werk über Kant, welches zu den Schätzen der Kantliteratur gehört und diesen zum erstenmal in der ganzen Breite und Tiefe seines Denkens den englischen Lesern vorführte, bot, ebenso wie die Giffordvorlesungen über die Entwicklung der Religion mit ihrer so sympathischen Erfassung des Christentums und seiner Ethik, starke Hilfen für die Begründung und Befestigung dieser Richtung. Auch sonst hat sich diese in manchen ernsten Arbeiten den evolutionistischen und utilitarischen Anschauungen gegenüber zu behaupten gewußt. Erwähnt sei das Buch von Simon Laurie, Professor in Edinburgh: „Ethica, or the ethics of reason“, welches unter dem Pseudonym Scotus Novanticus zuerst im Jahre 1885, dann noch einmal, vollständiger durchgearbeitet, im Jahre 1891 erschien und auch (1902) ins Französische übersetzt wurde (von Georges Remacle). Auch hier, ebenso wie in der den prinzipiellen Auffassungen zugrunde liegenden „Metaphysica nova et vetusta“, findet man sich im Wesentlichen auf dem Boden der Fichteschen Philosophie: Selbstverwirklichung des vernünftigen Ich durch Freiheit ist das Grundthema. Verwandte Gedanken hat auch James Seth in seinem erfolgreichen „Study of Ethical Principles“ (3. Aufl. 1894) ausgesprochen. Auch hier als Leitthema die Ethik der freien, schöpferischen Persönlichkeit, deren

Tun als Selbstvollendung zugleich Eudämonie ist — im Gegensatze zu dem, was Seth Hedonismus nennt (Sittlichkeit als Mittel zu einem außer ihrer liegenden Zweck) und zu allem Rigorismus: Sittlichkeit und Glückseligkeit als gegensätzliche Begriffe. Der Einschlag aristotelischer Gedanken ist hier besonders kenntlich.

Der begeistertste Vertreter dieses neuen Idealismus, metaphysisch wie ethisch gesprochen, auf amerikanischem Boden ist Josiah Royce, welcher schon 1892 den Versuch gemacht hat, in seinem Buche „The Spirit of Modern Philosophy" den ganzen Gang der deutschen Spekulation von Kant bis Hegel und Schopenhauer wie eine persönliche Entwicklungsgeschichte darzustellen und in einer Anschauung gipfeln zu lassen, welche wie bei Green, alles Sein und Leben in Gedanken eines absoluten Ich auflöst. Seine späteren Schriften: „Religious Aspects of Philosophy" und „Studies of Good and Evil" haben dann diese Anschauung auf das ethische Gebiet wie auf das Problem der Theodizee angewendet und den religiösen Gehalt noch stärker herausgearbeitet. Man wird nicht fehl gehen, wenn man ihn als den wichtigsten und einflußreichsten Träger des Greenschen Geistes auf amerikanischem Boden bezeichnet.[6]

---

2. Abschnitt

Frankreich

1. Spiritualismus und Kritizismus

In Frankreich blieb die wissenschaftliche Ethik auch über den Krieg von 1870 hinaus noch von dem Gegensatze der spiritualistischen und positivistischen Schule beherrscht. Der Spiritualismus empfing einen nicht unbeträchtlichen Zuwachs an geistiger Kraft durch den Neukantianismus, welcher gegen Ende der sechziger Jahre durch Charles Renouvier begründet wurde.[7] Die Anknüpfung der französischen Philosophie an den deutschen Idealismus, durch welchen schon die philosophische Restau-

ration unter Cousin befruchtet worden war (siehe oben Kap. IX), vollzog sich hier noch einmal auf Grund einer weit intimeren urkundlichen Vertrautheit, namentlich mit der Kantschen Philosophie. Und obwohl dieser französische Neukantianismus sich teilweise kritisch gegen den älteren Spiritualismus stellte und namentlich dessen Metaphysik negieren zu müssen glaubte, so läßt sich, vorzugsweise im Bereich der praktischen Philosophie, ein gewisser Gleichklang der Gedanken nicht verkennen. Weitaus das wichtigste Werk der Richtung auf dem Gebiete der Ethik ist Renouviers „Science de la Morale" (1869). Konsonanzen wie Dissonanzen mit Kant sind in dem Buche reichlich vertreten. Vernunft und Freiheit sind die Grundpfeiler der Sittlichkeit: beide streng psychologisch gefaßt, nicht als Kräfte, die ihre Wurzeln im Transzendenten haben. Vernunft als das Vermögen, Erfahrungen zu sammeln und zu schließen; Freiheit als jenes Gefühl, welches jedes Handeln aus Überlegung notwendig begleitet und dessen Tatsächlichkeit von dem Problem des Determinismus unberührt bleibt: nicht die problematische Freiheit des Willens, sondern die evidente Freiheit des Tuns unter der Voraussetzung eines Wollens. Allein diese Ablösung von Kant bleibt doch nur eine Halbheit. Von diesen rein psychologischen Prämissen aus scheint der Weg zu einer empiristischen Ethik führen zu müssen, zu einer Moral der Zwecke, welche zeigt, wie durch selbstbewußte Überlegung der Wirkungen unseres Tuns und durch die relative Freiheit des Menschen aus einer „rein natürlichen Wertgebung sich sittliche Ideale und Imperative entwickeln". Statt dessen finden wir bei Renouvier eine „reine" Ethik, aufgebaut auf dem Begriff eines Systems von Handlungen, welche durch sich selbst und unabhängig von jedem besonderen Zweck notwendig sein sollen. Besonders deutlich zeigt auch die Behandlung, welche die Kantschen Postulate durch Renouvier erfahren (wofür außer der „Science de la Morale" namentlich auch die „Essais de Critique Générale" heranzuziehen sind), die unklare Doppelstellung dieses Kritizismus. Die transzendenten Begriffe Kants werden hier aufs äußerste abgeschwächt, aber trotzdem wird nicht der Mut zu einer rein anthropologischen und diesseitigen Behandlung des

Gottes- und Unsterblichkeitsbegriffes gefunden. Die schwer erträgliche Zweideutigkeit, welche schon dem metaphysischen Überbau der Ethik Kants anhaftet, tritt hier vielleicht noch stärker hervor. — Die sehr ersprießliche Tätigkeit, welche diese Richtung entfaltet hat, um die philosophische Ethik zu popularisieren und in die Schule einzuführen, wird unten noch zu besprechen sein.

Auch der ältere Spiritualismus macht Versuche, den Anforderungen der Zeit zu genügen und den Einfluß zu gewinnen, den er sich früher unbesonnen hatte entgehen lassen. Jules Simon, Paul Janet und E. Caro sind die Hauptvertreter der Richtung im späteren 19. Jahrhundert. Des ersteren Buch „Le Devoir" ist früher bereits erwähnt worden. Caro setzt sich in seinem Buche „Problèmes de morale sociale" kritisch mit der Morale indépendante, dem Utilitarismus, namentlich Mill, und dem Evolutionismus, namentlich Spencer, auseinander und betont allen diesen Theorien gegenüber nicht ohne Geschick das spiritualistische Grunddogma: absolute Basis der Sittlichkeit und des Rechts in dem Begriff der Persönlichkeit, des mit Willensfreiheit und Selbstbewußtsein ausgestatteten Menschen.

Janet hat sich um die wissenschaftliche Ethik hauptsächlich durch historische Forschungen verdient gemacht. Seine „Histoire de la philosophie morale et politique" (zuerst 1858 erschienen, 1887 bedeutend vermehrt, in 3. Auflage, unter dem Titel: „Histoire de la science politique dans ses rapports avec la morale") behauptet einen ehrenvollen Platz unter den Arbeiten, welche in neuester Zeit die inneren Gedankenzusammenhänge der Entwicklung ethischer Wissenschaft klar zu legen unternommen haben. Das durchgängige Festhalten des Zusammenhanges zwischen Ethik und philosophischer Staatslehre unterscheidet diese Schrift von den meisten neueren Darstellungen der Geschichte der Ethik und rückt sie in eine besondere Beziehung zu der unten zu erwähnenden Arbeit des jüngeren Fichte.

Die wissenschaftliche Arbeit, welche in Frankreich auf dem Gebiete der systematischen Ethik geleistet wurde, ist nicht sehr umfangreich. In den Schulen des Positivismus, des Neu-

Kantianismus und des immer noch lebendigen Spiritualismus war eine gewisse historisch begründete Position gegeben, an welcher im ganzen festgehalten wurde.

2. Französische Umgestaltungen des Evolutionismus

Der Evolutionismus hat auf das französische Denken im Bereiche der Ethik nur geringen Einfluß geübt. Am stärksten ist derselbe vielleicht bei Henri Marion in seinem Buche: „La Solidarité Morale“ (1880), welches sich selbst „angewandte Psychologie“ nennt und in der Tat den deskriptiven Gesichtspunkt durchaus über den normativen stellt. In einer Weise, wie es auch Leslie Stephen in seiner „Science of Ethics“ nicht nachdrücklicher getan hat, wird hier der Satz vertreten, daß der moralische Organismus, genau ebenso wie der physische, in beständiger Wechselwirkung mit seiner Umgebung steht, daß ferner die relative Selbständigkeit des Individuums diese Abhängigkeit durchaus nicht aufhebt und daß natürliche Gesetze den Aufstieg oder den Verfall der menschlichen Gesellschaften bedingen. Auch im sittlichen Leben bilden alle Generationen eine unzerreißbare Kette. Wissenschaftliche Ethik kann nichts anderes sein, als das Studium der Bedingungen, von welchen sittliches Wachstum oder sittlicher Verfall bei Individuen wie bei Gesellschaften abhängt. Hier so wenig wie bei Spencer bedeutet dieser sozial-evolutionistische Standpunkt einen vollständigen Determinismus oder Quietismus in bezug auf die Entwicklung des sittlichen Lebens. Mag es mit der metaphysischen Freiheit des Willens stehen wie es wolle — so viel ist gewiß, daß sich in jeder Gesellschaft eine bestimmte Vorstellung davon ausbildet, welche Charaktertypen für sie wertvoll sind, und daß jede Gesellschaft imstande ist, teils durch Erziehung, teils durch soziale Einrichtungen, auf die Ausbildung dieses Typus hinzuwirken. Daraus ergibt sich, daß der Standpunkt der wissenschaftlichen Ethik in der Frage des sittlichen Fortschritts weder ein blindes Vertrauen auf die Naturgesetze sein kann, die den Fortschritt gleichsam automatisch besorgten, noch ein lähmender Pessimismus, als lasse sich überhaupt nichts erreichen, sondern nur ein Meliorismus:

die Überzeugung, daß aller Fortschritt von unserem Willen und unserer Arbeit abhängig ist.

Die einflußreichsten und meistgelesenen Schriftsteller Frankreichs auf dem Gebiete der Ethik sind indessen Alfred Fouillée und Jean Marie Guyau — einander nicht nur geistig nahestehend, sondern auch durch enge persönliche Bande verknüpft. Zwar pflegen beide als Vertreter des französischen Evolutionismus bezeichnet zu werden; aber in Wirklichkeit ist ihre Beziehung zu diesem Gedankenkreise sehr lose, vielfach polemisch gerichtet, und man wird Fouillée wie Guyau wohl richtiger charakterisieren, wenn man ihre Ethik als einen Versuch bezeichnet, die nationale spiritualistische Philosophie mit der Wissenschaft der Gegenwart in Einklang zu bringen.[8] Zunächst tritt auch bei diesen beiden Forschern jenes Streben nach einem breiteren historischen Unterbau für die Ethik hervor, nach einer umfassenden Orientierung in der Mannigfaltigkeit der vorliegenden Theorien und Systeme, wie es sowohl in der deutschen als in der englischen Literatur der neuesten Zeit anzutreffen ist. Fouillée, von größeren Arbeiten über die Geschichte der Philosophie überhaupt ausgehend, hat in seiner Studie „Critique des systèmes de morale contemporains“ (1883) alle wichtigeren ethischen Auffassungen der Gegenwart (Positivismus, Evolutionismus, Kantianismus, Pessimismus, Mystizismus und christlich-theologische, namentlich katholische Ethik) einer eingehenden Darstellung und Prüfung unterzogen. Guyau hat seine literarische Laufbahn mit einer Arbeit über die Philosophie Epikurs begonnen, in welcher er ihre Beziehung zum Denken der Gegenwart erörtert (1878) und hat bald darauf die englische Ethik der Gegenwart, insbesondere den Evolutionismus und Utilitarismus, unter Heranziehung ihrer geschichtlichen Voraussetzungen eingehend bebehandelt („La morale anglaise contemporaine“, 1879). Was diese französischen Arbeiten von den gleichzeitigen deutschen und englischen unterscheidet, ist die Stärke des kritischen Interesses, welches neben der Absicht historisch-literarischer Darstellung ganz selbständig und in großem Umfang auftritt. Sie verlieren dadurch manchmal an Objektivität und einheitlicher Wirkung des Dargestellten. Aber dieser Verlust wird

aufgewogen durch die Einblicke in die eigene Gedankenwelt der Darsteller, welche sich aus diesen Arbeiten ergeben. Ja man darf vielleicht behaupten, daß die wissenschaftliche Ethik durch diese kritisch-historischen Darstellungen von Fouillée und Guyau mindestens ebensoviel gewonnen habe, als durch ihre eigenen systematischen Arbeiten. Namentlich gilt dies von Fouillée, dessen ethische Anschauungen wohl aus seiner Kritik der Moralsysteme der Gegenwart vollständiger zu konstruieren sind, als aus der Untersuchung der Rechtsidee in der Gegenwart („L'idée moderne du droit", 1878) und seinen übrigen mehr soziologischen und psychologischen Arbeiten. Guyau dagegen hat in seiner Schrift „Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction" (1885) zwar kein vollständiges System der Ethik gegeben, aber alle ethischen Grundfragen wenigstens gestreift.

Die Gedanken, welche hier ausgesprochen werden, sind im wesentlichen folgende. Das Sittliche kommt nicht von außen an den Menschen heran: nicht durch göttliche Autorität, nicht durch eine absolute Idee der Vernunft, welche auf rätselhafte Weise zum Imperativ wird, auch nicht durch soziale Konvention über Wert und Unwert — es ist nur Erzeugnis der inneren Triebkräfte unseres eigenen Wesens. Wir haben Gedanken vom Guten und Besseren in bezug auf praktisches Verhalten, die zugleich Wünsche, also treibende Kräfte (idées-forces) sind, und die, weil wir nicht allein in der Welt leben, sondern eingegliedert in eine Gemeinschaft anderer wollender und denkender Personen, mit deren Ideen einen Ausgleich suchen müssen. Namentlich Fouillée hat, merklich beeinflußt vom älteren Spiritualismus, diese Einschränkung des individuellen Kraftbewußtseins durch die Rechtsidee, d. h. durch die Freiheit und Persönlichkeit der Anderen, stark hervorgehoben.[9] Bei Guyau kommt der individualistische und autonomistische Zug der ganzen Anschauung noch stärker zum Vorschein. Sich wahrhaft ausleben heißt notwendig soviel wie sittlich sein. Leben heißt nicht nur sich ernähren, sondern auch wirken und Frucht tragen. Leben heißt ebensosehr ausgeben als einnehmen. Daraus folgt, daß der vollkommenste Organismus auch der mitteilsamste sein wird, und daß das Ideal des in-

dividuellen Lebens das Leben in der Gemeinschaft sein wird. Der böse, der unsittliche Mensch ist ein Armer, ein Unglücklicher, dem die wahren Quellen der Befriedigung verstopft und verkümmert sind. Denn so wie das Leben aus sich selbst heraus die Pflicht zum Handeln dadurch schafft, daß es die Kraft zum Handeln in sich trägt, so schafft es sich auch die Sanktion durch sein Handeln selbst: denn handelnd wird es sich seiner froh bewußt. Mancherlei aus der Geschichte der Ethik wohlbekannte Themen klingen hier in neuer Verarbeitung mit: Shaftesburys Gleichsetzung des Natürlichen und Sittlichen (siehe I. Bd. S. 288 ff.); Schopenhauers fundamentaler Satz: „Velle non discitur“ und seine Lehre von der wurzelhaften Natur des Mitleids (oben S. 211 f.); Feuerbachs Überzeugung, daß dem Menschen überall nur das zur Pflicht gemacht worden sei, was mindestens ein anderer Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung, aus dem Drange der eigenen Natur getan hat. Vor allem aber kommt in der immer wiederkehrenden Polemik gegen den Utilitarismus — selbst Spencer ist ihm zu sehr Utilitarier — die aristotelische Anschauung von der untrennbaren Verknüpfung der einem Wesen eigentümlichen Tätigkeit und Tüchtigkeit mit der Eudämonie (I. Bd. S. 36) zum Ausdruck. Pflicht leitet sich aus Kraft ab, die notwendig zur Tat drängt; und darum ist es wichtiger zu sagen: Ich soll, weil ich kann, als: Ich kann, weil ich soll.

Um diese Ansichten indessen ganz zu verstehen und namentlich auch in ihrer möglichen praktischen Anwendung zu würdigen, muß man neben die Ethik ohne Pflicht und Sanktion Guyaus nachgelassene Arbeit: „Education et Hérédité“ stellen. Beide ergänzen einander wie Theorie und Praxis, wie Ethik und Pädagogik. Hier wird in eingehender Erörterung gezeigt, wie jener moralische Sinn oder, genauer gesagt, jener Betätigungstrieb, der als die tiefste Wurzel alles Ethischen angesprochen worden war, geweckt und geleitet werden kann: durch geistige Einflüsse, durch Suggestionen, durch Begründung fester Gewohnheiten, durch Hemmung sittlich auflösender Wirkungen. Mit vollem Nachdruck wird hier an Haus und Schule appelliert, das Gleichgewicht physischer und geistiger Ausbildung, das Gleichgewicht intellektueller

und ethischer Erziehung gefordert; als Endziel der individuellen wie der sozialen Entwicklung aber nicht ein den Verhältnissen angepaßter psychischer Automatismus, sondern „praktische Vernunft“ oder, im Sinne der Psychologie dieser Richtung, „Ideen“: aber nicht als bloße theoretische Begriffe, sondern durchaus mit Gefühlswerten verschmolzen und darum zugleich wirkende Kräfte.

Von hier aus führen auch kenntliche Verbindungslinien zu dem früher dargestellten englischen Idealismus hinüber, von dessen Vertretern diese französische Humanitätsethik in anderem Sinne freilich durch ihr völlig ablehnendes Verhalten zum Gedankenkreise des Christentums scharf getrennt ist. Denn nachdem schon Fouillée in seiner Kritik der Moralsysteme der Gegenwart an der theologischen Anschauung, sowohl der dogmatischen wie der mystischen, eine scharfe Kritik geübt hatte, stellt Guyau neben seine Ethik das Buch „L'irréligion de l'avenir“, einen völligen Scheidebrief an die religiöse Weltanschauung. Die Konsequenz der Lehren von Comte, Proudhon, Mill, Feuerbach, wird hier mit voller Entschiedenheit gezogen, die Reste der religiösen Betrachtungsweise, welche im modernen Denken noch stehen geblieben sind, kritisch aufgelöst und der Nachweis versucht, daß die Grenzbegriffe unseres wissenschaftlichen Denkens, die jeder Auflösung Widerstand leisten, ehrlicherweise nicht mehr als Religion bezeichnet werden dürfen. Darum ist der Gegenstand des Buches nicht wie in so vielen anderen heutigen Darstellungen des Problems die Religion der Zukunft — es gibt keine — sondern die Religionslosigkeit der künftigen Menschheit, und diese ist in vollem Zuge sich zu verwirklichen, wie die sehr bemerkenswerte soziologische Untersuchung im II. Teil zeigt. An die Stelle der Religion tritt teils die ästhetische Betrachtung des Kosmos, teils das Gefühl der universellen Zusammengehörigkeit, welchem Guyau — ein Rest von Phantastik bei dem sonst so klaren Denker — nicht nur humane, sondern kosmische Deutung und Bedeutung geben will.[10]

3. Die soziologische Richtung

Die Opposition gegen die Ethik, welche sich in England und Deutschland vorzugsweise auf die biologische Entwicklungslehre gestützt hatte, ist freilich auch in Frankreich nicht ganz ausgeblieben; nur nahm sie dort etwas andere Formen an. Sie erscheint in der französischen Literatur vorzugsweise als jene von Taine in der Psychologie inaugurierte Richtung, welche das Individuum möglichst restlos aus den Einwirkungen seiner Umgebung und aus angeborenen, d. h. vererbten Eigentümlichkeiten seiner physischen Beschaffenheit zu verstehen sucht. Diese Richtung, von vielen bedeutenden Forschern gepflegt, hat zu genauerer Erforschung des Geisteszustandes der Verbrecher und zu einem besseren Verständnis des Verbrechens als einer sozialen Massenerscheinung und einer Funktion gewisser Gesellschaftszustände geführt; sie hat die nahe Berührung zwischen Verbrechen und verschiedenen Arten geistiger Störung, ebenso auch die nahe Beziehung zwischen dem genialen und dem psychopathischen Menschen erkennen lassen; sie hat namentlich in dem genauen Studium der hysterischen Erscheinungen, sowie der wunderbaren Phänomene der Suggestion, höchst merkwürdige Formen menschlicher Motivation aufgewiesen.

Indem diese Richtung, gestützt auf reichliches und überzeugendes empirisches Material, die kausalen Zusammenhänge zwischen dem individuellen Charakter und seinen biologischen und soziologischen Voraussetzungen evident zu machen sucht, hat sie ohne Fragen ähnlich auflösend auf die Ethik gewirkt, wie die früher geschilderte „neue Gattungsmoral“, die Ausleseethik, welche sich aus dem Darwinismus entwickelt hat. Denn diese letztere sucht zwar das Verantwortlichkeitsgefühl des Menschen zu steigern; aber in einer Richtung, welche dazu führen mußte, zuletzt mit Nietzsche nicht nur rücksichtslose Selbstbehauptung, sondern Grausamkeit als höchste Sittlichkeit zu feiern. Umgekehrt lag es diesen französischen Milieu- und Degenerationstheorien nahe, den Glauben an die Kraft sittlichen Wollens, an die Möglichkeit einer Erhebung des

Menschen über den gegebenen Komplex von Milieu und Konstitution, zu schwächen; das Individuum nur als Produkt und nicht zugleich als Faktor anzusehen, das sittlich Wertvolle nicht als eine Norm, sondern nur als einen in der Phänomenologie des gesellschaftlichen Lebens auch mitvorkommenden Spezialfall zu betrachten. [11]

Allerdings ist die französische Schule durch die Traditionen der heimischen Philosophie, in welcher, wie früher erwähnt, der Freiheitsbegriff bei allen Gruppen eine so große Rolle spielte, vor so weitgehender Ausbildung eines fatalistischen Determinismus bewahrt worden, wie er unter Lombrosos Führung in der italienischen Kriminalistik heimisch wurde. Allein die eigentliche soziologische Richtung, welche in der neuesten Zeit namentlich in Durkheim einen hervorragenden Vertreter und in seiner Zeitschrift „L'Année Sociologique“ (seit 1894) ein Organ gefunden hat, bezeichnet, von rein deskriptiven Gesichtspunkten ausgehend, den Gedanken einer theoretischen Wissenschaft der normativen Ethik entschieden als einen methodologischen Ungedanken und fordert den Ersatz der Ethik durch eine analytische und kausale Betrachtung der gesellschaftlichen Vorgänge und Zusammenhänge. Dieselbe Scheu vor dem Gedanken der Norm, welcher auch auf anderen Gebieten so charakteristisch hervortritt und z. B. Ästhetik schlechtweg in Kunstgeschichte und Künstlerpsychologie auflösen möchte. Als ob die Tatsachen der Wertbeurteilung mit ihren individual- und sozialpsychologischen Wirkungen aus der Welt geschafft werden könnten, und nicht beide Arten der Betrachtung, die deskriptiv-analytische und konstruktive, nebeneinander hergehen und sich ergänzen müßten. Daß gerade die Vertreter der fortgeschrittensten ethischen Gedanken im heutigen Frankreich, Männer wie Fouillée und Guyau, durch ihre unbedingte Anerkennung der soziologischen Betrachtungsweise als des Fundaments jeder normativen, keinen Augenblick in ihrem Glauben an die Notwendigkeit und Möglichkeit bildnerischen Eingreifens in das Leben des Einzelnen wie der Gesellschaft irre geworden sind, zeigt gerade ein Buch wie Guyaus „Hérédité et Éducation“ auf das deutlichste. [12]

---

3. Abschnitt

Italien

Die Anschauungen der rein soziologischen Schule haben auch in Italien selbst, und zwar von geistesverwandter Seite, vielfach Widerspruch gefunden, was ganz natürlich ist, da die italienische Philosophie die meisten der großen Strömungen des geistigen Lebens in sich aufgenommen hat:[13] Früher noch als England den Hegelianismus, welcher sich seit den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts dem nationalen Idealismus der Rosmini, Gioberti, Mamiani an die Seite stellte; ferner die Philosophie Kants, welche durch Alfonso Testa zu Ehren kam, aber erst nach dessen Tode (1860) allgemeiner bekannt wurde; und vor allem den Positivismus, welcher in Italien besonders segensreich und reinigend gewirkt hat. Der Positivismus hatte starke Wurzeln in der Philosophie Italiens: schon G. D. Romagnosi,[14] dessen wissenschaftliche Tätigkeit in das letzte Dezennium des 18. und in die ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts fällt, hatte eine Reihe von Gedanken entwickelt, welche den Positivismus Comtes logisch vorausnahmen, obwohl sie auf dessen Konzeptionen sicherlich keinen Einfluß geübt haben. Auch hier der Ausschluß aller metaphysischen Momente aus der Ethik; auch hier das Zusammenwirken der Naturgesetze der Gesellschaft und der individuellen Gefühlsorganisation mit dem Zweckdenken als Prinzip der sittlichen Phänomene; auch hier die Annäherung der Begriffe Naturgesetz und Sittengesetz.

Der wichtigste Vorkämpfer positivistischer Denkweise in der Gegenwart aber ist Roberto Ardigò. Freilich ist der Positivismus, welchen er verkündet, nicht mehr ein so bodenständiges Produkt wie die Gedanken Romagnosis, sondern mit allen Stoffen des westeuropäischen Positivismus in Wechselwirkung — wenn auch Ardigòs eigene Behauptung richtig sein mag, daß gewisse grundlegende Anschauungen in ihm vor der Bekanntschaft mit Spencer entstanden seien. Immerhin eine bedeutende Leistung. Und hier tritt nun mit

voller Bestimmtheit einerseits der Gegensatz gegen die theologische Ethik hervor, welche — in Italien immer mächtig — seit dem Jahre 1879 und der Bulle „Aeterni Patris" in der strengeren Form des Thomismus einen erneuten Aufschwung nahm; anderseits auch die Ablehnung eines rein deskriptiven Verfahrens, der völligen Auflösung der Ethik in Soziologie. Die Ethik kann freilich keine Kräfte im Menschen schaffen; sie kann nur kritisch sondern zwischen Kräften und Kräften, scheiden das bedeutungslos oder schädlich Gewordene von dem, was in der Zukunft fruchtbringend werden kann. Aber ganz wie Fouillée und Guyau glaubt auch Ardigò an das Vorhandensein eines Grundbestandes von „sozialer Idealität" im Menschen — d. h. von Trieben, die über das Individuum hinaus zu uninteressiertem Handeln führen und sich manchmal bis zur Begeisterung steigern können. Hier reicht die wissenschaftliche Ethik des modernen Italien dem größten Geiste der italienischen Renaissance die Hand. Giordano Brunos Kanzonensammlung: „Degli eroici furori" (vgl. Bd. I, S. 190) klingt wie eine erste Verkündigung dieses Glaubens an den Zug ins Große, der in der Menschheit nie ausstirbt und den ein anderer begeisterter Lehrer der Religion des Herzens, Edmondo de Amicis, in die italienische Jugend einzupflanzen gewußt hat. Auch in bezug auf das Verhältnis zur Religion und ihre Würdigung bestehen manche auffallende Ähnlichkeiten zwischen Ardigò und Giordano Bruno.

Und wie bei Guyau das pädagogische Interesse sich zwingend neben die Analyse des Sittlichen stellte, so steht auch in Italien neben den ethischen und rechtsphilosophischen Arbeiten Romagnosis und Ardigòs eine pädagogische Literatur, die in Andrea Angiullis Buch: „L'educazione, lo stato e la famiglia" (1876) — ganz auf dem Boden des Positivismus stehend — einen ersten hervorragenden Vertreter hat und die in der Folge namentlich durch die Arbeiten von Giovanni Cesca (Principii di pedagogia generale, 1900; Coltura ed istruzione 1907) weitergeführt worden ist. Von demselben Autor stammt auch eine außerordentlich reiche und umsichtige Erörterung — historisch wie theoretisch — des ganzen Komplexes der Fragen, welche das Verhältnis der Religion zur

Wissenschaft und speziell zur Ethik berühren, die Entwicklung der modernen Menschheitsreligion, ihre Beziehungen zur Praxis, zur persönlichen wie sozialen Lebensgestaltung. Cescas Buch „La religione morale dell' umanità" (1902) — eine bedeutend erweiterte Ausgestaltung der früheren Schriften: „La religione della morale" (1893) und „Religione della filosofia scientifica" (1889) — dürfte wohl zu den wertvollsten Beiträgen gehören, welche Italien zu der ethischen Literatur der Gegenwart geliefert hat. Kurz vor seinem beklagenswerten Ende bei dem Erdbeben von Messina hat Cesca noch in seiner „Filosofia dell' azione" die Beziehungen der Ethik zu den verschiedenen Typen der Weltanschauung dargestellt und gezeigt, wie verschieden die Formen sind, welche der Begriff des Ideals je nach den Voraussetzungen der gedanklichen Konstruktion annimmt und wie schließlich doch das Humanitätsideal den Konvergenzpunkt der verschiedensten Richtungen bildet.

Auch die mancherlei wertvollen Beiträge, welche Pietro Ragnisco, ursprünglich wohl aus dem italienischen Hegelianismus herkommend, aber von den Formeln der Schule völlig freigeworden, zu dem Problem eines Hineinarbeitens gewisser wertvoller und ethisch wirksamer Bestandteile der dogmatischen Religion in die Menschheitsreligion, auch zu dem Verhältnis von Moral, Religion und Schule gegeben hat, dürfen nicht unerwähnt bleiben.[15]

Auf die enge Verbindung, welche gerade in Italien zwischen Ethik und Rechtsphilosophie besteht, wurde oben schon hingewiesen. Dies tritt besonders deutlich in manchen der historischen Arbeiten hervor, welche auch hier die neue Ära einleiten. Es gilt von dem Buche Giacomo Laviosas: „La filosofia scientifica del diritto in Inghilterra", Parte I: Da Bacone à Hume (1897), welches den Begriff der wissenschaftlichen Grundlegung der Rechtsphilosophie sehr weit erstreckt und nicht nur die Methodenlehre und Weltanschauung der einzelnen Denker, sondern auch ihre ethischen Prinzipien heranzieht — auch solche Denker berücksichtigt, die im strengen Wortsinn kaum als Rechtsphilosophen bezeichnet werden können; es gilt aber in noch höherem Grade von dem bis jetzt leider auch des Abschlusses ermangelnden Buche Fr. P. Fulcis: „La

filosofia scientifica del diritto nel suo sviluppo storico" — noch umfangreicher angelegt als das Buch Laviosas, in den vorliegenden sieben Kapiteln vom Mittelalter nur bis auf Hobbes einschließlich gelangend, aber in diesem Rahmen, auf dem Wege vergleichender Darstellung, eine Fülle moderner Gedanken rechts- und sittengeschichtlicher Art einflechtend. Auch das Buch Salvadoris: „L'etica evolutionista" (1903) — in erster Linie eine Darstellung und Untersuchung der Ethik Spencers — enthält in seinem zweiten kritischen Teile viele systematisch wichtige Gedanken.

Auf die im ganzen der Ethik abgewandte Stellung der bedeutenden kriminalistischen Schule Italiens wurde oben schon hingewiesen. Manche Vertreter dieser Richtung, wie namentlich Enrico Ferri, stehen indessen dem Gedanken nahe, daß bessere sittliche Verhältnisse eine Funktion besserer Gesellschaftszustände seien und vertreten von da aus den Sozialismus, welchen sie zugleich als die notwendige und letzte Konsequenz der von Darwin und Spencer gelegten Prämissen betrachten. Indessen erkennt Ferri an, daß Marx, den er ungemein hochstellt, die zwischen den Wirtschaftsformen und den psychischen Kräften, d. h. sittlichen, rechtlichen, religiösen Ideen, bestehende Wechselwirkung verkannt habe und dadurch einem einseitigen Dogmatismus verfallen sei.[16]

In den Arbeiten Vannis über die Probleme der Rechtsphilosophie, del Vecchios über die Grundrechte der Persönlichkeit, in Fragapanes genetischer Untersuchung über das Recht — überwiegt der juristische Gesichtspunkt; während in den neuesten Arbeiten von A. Bonucci sich ethische und rechtsphilosophische Gedanken eng berühren und wechselseitig durchdringen. Doch die Erörterung dieser Dinge fällt sachlich wie zeitlich jenseits dieser Darstellung.[17]

4. Abschnitt

Deutschland

1. Wiederaufleben des Interesses für die Ethik

In Deutschland hatte die wissenschaftliche Ethik nach Beneke und dem Ausklingen des spekulativen Idealismus ziemlich lange brach gelegen. Feuerbachs X. Band mit der wichtigen Abhandlung über „Spiritualismus und Materialismus“ erschien erst im Jahre 1866; die eudämonistische Grundlegung der Ethik aber erst mit dem Nachlasse im Jahre 1874. Beide wurden zunächst kaum beachtet. Weitaus die wichtigste und wertvollste Arbeit des späteren Idealismus — jedenfalls den etwa gleichzeitigen Arbeiten von gesinnungsverwandten Denkern wie Chalybaeus und Ulrici beträchtlich überlegen — ist I. H. Fichtes groß angelegtes „System der Ethik“ (2 Bde. 1850—53). Der erste Band gibt eine Geschichte der Ethik und Rechtsphilosophie bei Engländern, Franzosen, Deutschen bis ins 19. Jahrhundert und ist schon darum bedeutungsvoll, weil er die Verarbeitung des historischen Gedankenstoffs der Disziplin inauguriert, welche für eine genaue und umfassende Begründung der Theorie des Sittlichen unerläßlich ist, für welche aber damals im Bereiche der deutschen Wissenschaft noch so gut wie nichts geleistet war. Hinrichs gewaltige aber unverarbeitete Materialsammlung: „Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien seit der Reformation“ (1848 bis 1852) berührte das eigentlich ethische Gebiet nicht und erst einige Zeit nach Fichte erschien Franz Vorländers: „Geschichte der philosophischen Moral, Rechts- und Staatslehre der Engländer und Franzosen“ (1855) sowie Emil Feuerleins fein durchgearbeitete „Darstellung der philosophischen Sittenlehre in ihren geschichtlichen Hauptformen“ (1857—59). Auf dem Grunde jener geschichtlichen Arbeit Fichtes erwächst ein systematischer Aufbau der individuellen und sozialen Ethik. Die prinzipielle Grundlegung kann man als eine Kombination

der Anschauungen des älteren Fichte mit Herbarts Ideen bezeichnen. Dem Empirismus in der Ethik gegenüber verhält sich Fichte durchaus ablehnend. Keine Erfahrung vermag den Ursprung ethischer Ideen und Imperative begreiflich zu machen, weil es dafür in der Erfahrung nirgends ein Vorbild gibt. Die sogenannten Erfahrungen des sittlichen Lebens werden nur durch die Annahme verständlich, daß ursprüngliche sittliche Mächte im Menschen und auf den Menschen wirken. Der Kantische Gedanke, daß der Mensch Bürger zweier Welten sei, daß das Sittliche aus einem höheren Geisterreich stamme und das Band sei, welches den Menschen aus den Wirrnissen dieses Daseins dorthin zurückleite, ist auch hier wieder zu erkennen. Nur daß, was bei Kant infolge seines Kritizismus in vorsichtiger Fassung als eine hypothetische Annahme ausgesprochen worden war, hier als feststehende spekulative Überzeugung vorgetragen wird.

Verwandte Gedanken sind in der Folge namentlich von African Spir ausgesprochen worden, dessen Gegenüberstellung der getrübten, logisch widerspruchsvollen und timologisch bedenklichen Welt der Erfahrung, des unmittelbaren Gegebenseins, und der einheitlich in sich geschlossenen, reinen Idealwelt des wahrhaft Seienden, vielleicht die durchgebildetste Gestalt ist, welche der Platonismus in der Philosophie der Gegenwart angenommen hat.[18]

Die Behandlung des Einzelnen oder die angewandte Prinzipienlehre umfaßt bei Fichte das ganze Gebiet sittlichen, sozialen und staatlichen Lebens. Soweit es sich um rein philosophische oder psychologische Probleme handelt, spricht aus ihr ein feiner analytischer Kopf. Freilich auch eine Neigung zum abstrakt Allgemeinen, die den heutigen Leser oft fremdartig berührt. Die Haltung des Ganzen ist konservativ; mit Bewußtsein darauf ausgehend, an das Bestehende anzuknüpfen, aber — was in dieser Zeit der ödesten Reaktion hoch angerechnet werden darf — gewisse Richtungen des Fortschritts doch mit Entschiedenheit fordernd.

Der erste Einbruch einer mehr realistischen, schärfer auf den Kern der Dinge blickenden Behandlungsweise in den Kreis dieser Probleme geht nicht von einem Philosophen, sondern

von einem allerdings mit philosophischem Geiste reichlich ausgestatteten Juristen aus. Im Jahre 1876 begann Rudolf v. Jhering, der berühmte Verfasser des Buches „Geist des römischen Rechts“, mit der Veröffentlichung seiner groß angelegten, leider nicht zum Abschlusse gelangten Arbeit „Der Zweck im Recht“. Dieses Buch, welches alsbald das größte Aufsehen erregte und in seinem Für und Wider lebhaft besprochen wurde,[19] läßt sich vielleicht in seiner eigenartigen Stellung am besten als deutscher Benthamismus charakterisieren. Es ist aber nicht, wie das Original, in erster Linie den Fragen der Gesetzgebungspolitik zugewendet, sondern den Fragen der Genesis des Rechts, der Rechtspsychologie. Eine Analyse, nicht eines bestimmten Rechts, sondern des Rechts überhaupt, in bezug auf die es erzeugenden psychologischen Kräfte, als welche der Ausgleich zwischen Individuum und Gesellschaft, im letzten Grunde also die Zweckmäßigkeit aller Rechtsbestimmungen und Rechtsordnungen im Sinne des sozialen Zusammenlebens von egoistischen, nach Selbstbehauptung trachtenden Individuen, bezeichnet wird. Die nahe Berührung dieses Gedankens mit dem Positivismus liegt auf der Hand; ebenso bei dem beständigen Hin- und Herüberspielen zwischen Recht und Sittlichkeit auch seine Bedeutung für die ethische Theorie. Den mystischen Schimmer, den Naturrecht und Romantik um das Recht und seine Institute gebreitet hatten, half es gründlich zerstören. Seine Aufstellung eines ganz klaren und überall anwendbaren methodischen Prinzips bleibt wertvoll, auch wenn zugegeben werden muß, daß für diese Methode, wenigstens in der Form wie sie von Jhering selbst gehandhabt wird, manche feineren Erscheinungen des Rechtslebens unzugänglich bleiben. Diese teleologische Methode verführt nämlich leicht dazu, Rechtsgedanken älterer Zeiten aus Zweckbegriffen der Gegenwart zu erklären und vielfach auch die einzelnen Rechtssätze isoliert auf ihre Zweckmäßigkeit hin anzusehen, statt sie aus der Gesamtheit eines bestimmten Rechtssystems, seiner geschichtlichen und wirtschaftlichen Voraussetzungen, zu erklären. Niemand hat diese Mängel schärfer gesehen und glücklicher verbessert als Wilhelm Wundt in seiner nicht allzulange nach Jhering er-

schienenen „Ethik“, welche namentlich durch Aufzeigung der Zweckmetamorphosen der Sitte das Mittel gefunden hat, um den wahren teleologischen Zusammenhang nicht durch willkürliche Konstruktion, sondern durch genetische Betrachtung aufzudecken.

Der allgemeinen geistigen Haltung nach steht Ernst Laas erheblich näher zu Jhering als Wundt. Der 2. Band seines großen Werkes „Idealismus und Positivismus“ (1882) ist einer der nachdrücklichsten und wirksamsten Vorstöße gegen die apriorische und intuitive Ethik, welche in Deutschland unternommen worden sind. Vielleicht kann man das Buch am besten dadurch charakterisieren, daß man auf die Grundlegung der Ethik zurückverweist, welche Feuerbach in seinem letzten Jahrzehnt in Angriff genommen hat. Was dort in skizzenhafter Weise versucht worden war, unternimmt Laas mit ungleich größerem historischen und sachlichen Material zur vollen Evidenz zu bringen. So wenig es im Theoretischen angeborene Begriffe oder Axiome gibt, so wenig gibt es im Praktischen angeborene Wertungen oder Imperative, welche man schon als sittlich bezeichnen dürfte. Nichts anderes als die Lust hat ursprünglichen, selbstverständlichen Wert; und mit ihr, d. h. mit Interessen, Begierden, Bedürfnissen und Neigungen, müssen auch die ethischen Wertschätzungen in Zusammenhang gebracht werden. Aber was hinter diesen steht, sind nicht momentane und individuelle, sondern mehr oder weniger permanente, kollektive, soziale Interessen. Ebendarum ist alles Sittliche ein Entwicklungsprodukt des sozialen Lebens und nimmt daher notwendig teil an der Relativität, welche den einzelnen Phasen der Kultur gegeneinander zukommt. Dies wird von Laas mit der größten Bestimmtheit und ganz im Sinne des Evolutionismus ausgesprochen, nur daß seine Methode mehr eine psychologisch-zergliedernde als eine anthropologisch-konstruierende ist. Auch so gelangt er, verglichen mit Feuerbach, zu einer wichtigen Ergänzung. Feuerbachs Grundlegung der Ethik, im Prinzip klar und scharf gesehen, hatte die leitenden Begriffe des Imperativs, der Pflicht, des Gewissens, zu ausschließlich auf das individuelle Verhältnis von Mensch zu Mensch, auf den Gegensatz von Ich und Du,

ja auf die Geschlechtsdifferenz gegründet. Laas erkennt deutlich, daß aus diesen Verhältnissen allein das autoritative Moment im Sittlichen nicht erklärt werden kann. Nicht der Wille eines oder mehrerer Einzelnen, die dem Ich gegenüberstehen, schafft den sittlichen Wert oder eine sittliche Norm, sondern ein Gesamtwille, der sich durch den Ausgleich vieler individueller Wünsche und Bedürfnisse erzeugt, indem sich der Blick auf das wohlverstandene Interesse einer Gemeinschaft richtet. Die tiefste Wurzel der sittlichen Verpflichtung liegt in den Gütern, welche erhalten oder erzeugt werden sollen — Güter, welche nicht für Einzelne, sondern für Alle da sind, insofern also objektive Güter heißen dürfen. Der Zweck — darin ist Laas mit Jhering eines Sinnes — steht nicht nur an der Eingangspforte zum Verständnis der rechtlichen, sondern auch der sittlichen Welt, jedoch vermöge der langen geschichtlichen Dauer der Entwicklung sittlicher Begriffe und Normen in verhüllter Gestalt. Was ursprünglich klare Beziehungen auf allgemeine Vorteile hatte, scheint allmählich von selbsteigenem Wert; was Erfahrung und Nachdenken forderten, wird durch Gewöhnung und Vererbung geheiligt und zu instinktivem Gebrauch. Ganz wie für Feuerbach ist darum auch für Laas das Sittliche vom Standpunkt des Individuums aus heteronom — in seinem Ursprung. Es ist Sache der Erziehung, die sittlichen Normen so in den Willen einzubilden, daß die Menschen sie zu ihren eigenen machen; es ist die fortgehende Arbeit der Geschichte, in immer steigendem Maße die heteronome Moral in die autonome umzubilden.

2. Neue wissenschaftliche Grundlegung

Um diese Zeit, zu Beginn der achtziger Jahre, setzte nun überhaupt in der deutschen Philosophie wieder das Interesse für die Ethik ein, welches eine Zeitlang stark gesunken war: teils infolge der früher geschilderten geistigen Strömungen auf nationalökonomischem und biologischem Gebiete, teils infolge der Kriege der sechziger und siebziger Jahre und der an sie sich knüpfenden ganz neuen politischen und wirtschaft-

lichen Aufgaben — Vorgänge, welche überhaupt eine fühlbare Abwendung von der Philosophie und ihren Problemen zur Folge gehabt hatten. Zunächst traten auf ethischem Gebiete umfassende historische Arbeiten hervor, mit dem ausgesprochenen Zwecke, nicht nur dem geschichtlichen Verständnis zu dienen, sondern auch begriffliche Erörterungen der Grundfragen vorzubereiten und zu vertiefen. Im Jahre 1881 erschien Theobald Zieglers „Ethik der Griechen und Römer", welcher dann als Fortsetzung im Jahre 1886 „Die Geschichte der christlichen Ethik" folgte — bedeutungsvoll als ein erster wohlgelungener Versuch historisch-kritischer Darstellung dieses Gebietes durch einen Nichttheologen, der, durchaus auf dem Boden einer rein humanen und rationalen Weltansicht stehend (vgl. Zieglers Vorträge „Sittliches Sein und Sittliches Werden" 1890, und „Religion und Religionen", 1893), in die christliche Literatur und Gedankenwelt tief und mit sympathischem Verständnis eingedrungen ist. Fast zur gleichen Zeit begann Friedrich Jodl mit der Veröffentlichung einer „Geschichte der Ethik in der neuern Philosophie". Der 1. Band (1882) führte die Darstellung bis zum Schlusse des 18. Jahrhunderts und gab als Einleitung eine Übersicht über die antike und mittelalterliche Ethik. Der 2. Band, welcher Kant und die Ethik bis zu Beginn des letzten Drittels des 19. Jahrhunderts behandelte, erschien im Jahre 1889. Eine sehr gründliche und groß angelegte Arbeit von Karl Köstlin „Geschichte der Ethik; Darstellung der philosophischen Moral, Rechts- und Sozialtheorien des Altertums und der Neuzeit" (1887), ist bedauerlicherweise nicht über den 1. Band hinausgekommen, der nach einer systematischen Einleitung das griechische Altertum bis Plato einschließlich behandelt. Das Gegebene zeichnet sich durch sorgfältige Berücksichtigung spezieller Lehren der einzelnen Systeme, sowie der angewandten Ethik, aus.

In die Reihe dieser geschichtlichen Vorbereitungsarbeiten gehört auch Eduard v. Hartmanns „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" (1879). Sie ist keine eigentlich historische Darstellung, sondern eine systematische Erörterung derjenigen Begriffe, welche in der Geschichte der Ethik einmal als Zentralbegriffe für die sittliche Wertbestimmung gegolten

haben. Nach Hartmanns Darstellung fällt die aufsteigende logische Reihe dieser Leitbegriffe, bis zu einem gewissen Grade wenigstens, mit der geschichtlichen Reihenfolge zusammen. Mit der fortgehenden Arbeit an den ethischen Problemen werden die zur Deutung des Inhalts der sittlichen Erfahrung und zur Ableitung der Normen verwendeten Begriffe immer reicher und umfassender. Und so läßt sich das Ganze als eine Art Querschnitt durch die Geschichte der Ethik betrachten. Daß bei der Aufstellung dieser Begriffe gar keine Rücksicht darauf genommen wird, ob dieselben als Kriterium des Sittlichen, als sittliches Motiv oder als sittlicher Endzweck verwendet werden, ist wohl das größte Gebrechen des Buches und macht es trotz vieler anregender und wertvoller Einzelheiten für wissenschaftliche Zwecke fast unbrauchbar.

Diese achtziger Jahre sind aber zugleich die Geburtsstunde einer vollständig neuen Grundlegung und systematischen Ausgestaltung der wissenschaftlichen Ethik in Deutschland. In rascher Folge erschien eine Reihe von bedeutenden Werken, deren Tendenz und geistige Haltung im großen und ganzen identisch war, ohne daß dieser Umstand die erheblichen individuellen Verschiedenheiten verwischt hätte. Einer der ehrwürdigsten und verdienstvollsten Veteranen des deutschen Idealismus, die historische und begriffliche Schulung der Hegelschen Philosophie mit einem unbefangenen Wirklichkeitssinn verbindend — Eduard Zeller — hat für diese Entwicklung gewissermaßen das Stichwort ausgegeben in seinen vortrefflichen Abhandlungen: „Über das Kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien“ (1879) und „Über Begriff und Begründung der sittlichen Gesetze“ (1882): beide aus den Schriften der Berliner Akademie in den 3. Band von Zellers „Vorträgen und Abhandlungen“ (1884) übergegangen. Als ein unmittelbarer Nachklang dieser Arbeiten darf Christoph von Sigwarts feinsinnige Schrift: „Vorfragen der Ethik“ betrachtet werden, welche im Jahre 1886 als Festgabe der Universität Tübingen zu Eduard Zellers fünfzigjährigem Doktorjubiläum erschien. Mit der grundsätzlichen Betonung des Zweckbegriffs als des Ecksteins aller Ethik, der Wiedereinführung des Eudämonismus durch die Ausgestaltung

des Begriffs eines summum bonum, welche sogleich zur engen Verkettung von Individual- und Sozialethik führt; mit dem Ausgleich zwischen den Begriffen des Angeborenen und des Angebildeten in der Ethik, kündigt sich hier in einem bedeutsamen Vorwort die nun einsetzende Entwicklung der wissenschaftlichen Ethik in Deutschland an. In rascher Folge erschienen: Wilhelm Wundt: „Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens“ (1887); Georg von Gizycki: „Moralphilosophie; gemeinverständlich dargestellt“ (1888); Friedrich Paulsen: „System der Ethik, mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre“ (1889); Werke, in deren Kreis auch die Ethik des dänischen Philosophen Harald Höffding gehört, welche im Jahre 1888 zuerst in deutscher Übersetzung von Bendixen erschienen ist, nachdem bereits im Jahre 1880 gewisse leitende Gedanken durch die vorbereitende Schrift „Die Grundlage der humanen Ethik“ deutschen Leserkreisen vermittelt worden waren. In diesen Arbeiten vollzieht sich auch im Bereich des deutschen Denkers — zwar mit nicht unerheblichen Verschiedenheiten im einzelnen, aber in der Hauptrichtung übereinstimmend — der Aufbau der Ethik als einer selbständigen, von Metaphysik und Theologie abgelösten, auf historischen und psychologischen Voruntersuchungen ruhenden Geisteswissenschaft, sowohl analytisch-deskriptiven als deduktiv-normativen Charakters. Die historische Grundlegung ist in der Ethik Wundts am breitesten und sorgfältigsten ausgeführt. Diese gibt in ihren beiden ersten Abschnitten Grundzüge einer völkerpsychologischen Ableitung des Sittlichen, welche namentlich die ethisierende Bedeutung der Religion und den Aufbau der humanen Lebensformen durch die Sitte eingehend erörtert, und eine historisch-systematische Übersicht der bisherigen ethischen Systeme und Weltanschauungen. Bei Paulsen findet man keine entwicklungsgeschichtliche Ableitung des Sittlichen, dagegen an der Spitze der Untersuchung den Umriß einer Geschichte der Lebensanschauung und Moralphilosophie und mit der Erörterung der wissenschaftlichen Reflexionsbegriffe über das Sittliche die Schilderung der sittlichen Lebenstypen der einzelnen Kulturperioden,

d. h. Sittengeschichte, verknüpft. Die übrigen obengenannten Werke gehen ohne weitere historische Ableitung von den gegebenen Tatsachen des sittlichen Lebens und der sittlichen Beurteilung aus. Die prinzipielle Gestaltung führt sie sämtlich auf jenen Ausgleich zwischen dem Wohlfahrtsprinzip und dem Gewissensprinzip, welcher, in der englischen Ethik angebahnt, in Deutschland zuerst von Beneke vertreten worden ist, und welcher nun wohl als ein unverlierbarer Besitz für die Ethik betrachtet werden darf.[20] Überall geht man darauf aus, zu zeigen, wie diese beiden an sich getrennten und auch begrifflich wohl zu unterscheidenden Betrachtungsweisen — Höffding stellt Grundlage und Motiv, Gizycki Richtschnur und Endzweck, Paulsen subjektiv-formale und objektiv-materiale Beurteilung, Wundt sittliche Zwecke, Motive und Normen einander gegenüber — in allen konkreten sittlichen Urteilen auf die mannigfachste Weise sich verschmelzen und wie aus ihnen die Imperative und Normen, der Tugend- und Pflichtbegriff, endlich das Gewissen mit seinen Erscheinungen hervorgehen. Ganz in der gleichen Richtung liegt auch der hier sich vollziehende Ausgleich zwischen Wohlfahrts- und Entwicklungsprinzip. Es wird erkannt, daß beide einander notwendig voraussetzen; sich zueinander verhalten wie Mittel und Zweck; daß keine Wohlfahrt Sinn haben kann, welche nicht zugleich die höchsten Kräfte des Menschen entwickelt, und keine derartige Entwicklung denkbar ist, welche nicht die größte Befriedigung gewährt (Paulsen). Der Mensch kann das Gute nur erstreben, weil es ihn beglückt; aber das Gute selbst ist kein Glücksgut, sondern ein objektives geistiges Erzeugnis, dessen Rückstrahlungen in das Einzelbewußtsein ihm erst den Charakter eines Gutes im gewöhnlichen Sinne, d. h. einer Glück erzeugenden Macht, geben (Wundt).

Den Differenzen dieser Erörterungen im einzelnen nachzugehen, verbietet der Raum. Um so mehr muß als charakteristisch die volle Übereinstimmung in bezug auf die Unmöglichkeit hervorgehoben werden, das Sittliche aus dem isolierten Individuum zu begreifen oder in einer philosophischen Betrachtung aus einem transzendenten Urwillen abzuleiten. Das Sittliche ist Gewächs und Produkt der menschlichen Lebens-

gemeinschaft: aus ihr entstanden und auf sie bezogen. Und demgemäß schließt auch keine der genannten Darstellungen bloß mit der Analyse der ethischen Formalbegriffe und mit der Fixierung der Aufgaben für das individuelle Leben, d. h. mit einer Pflichten- und Tugendlehre, ab. Die Normen, welche sie entwickeln, empfangen ihre Anwendung und Weiterbildung in bezug auf das Gemeinschaftsleben. Was man früher Naturrecht genannt und in weitläufigen Traktaten als Ergänzung der Ethik dargestellt hatte, was bei Schleiermacher und noch bei I. H. Fichte als „ethische Güterlehre“ erschienen war, das tritt nun, geläutert von diesen vielfach irreführenden Bezeichnungen, in zeitgemäßer Gestalt als Sozialethik auf, d. h. als eine systematische Darstellung der Werturteile, welche das ethisch-wissenschaftliche Bewußtsein über geltende Normen und herrschende Zustände im Bereiche des sozialen und staatlichen Lebens fällt, und der Umbildungen, welche ein geläutertes Lebensideal in diesen Normen und Zuständen für wünschenswert und möglich hält. Die Lösung dieser Aufgabe empfängt naturgemäß je nach den Individualitäten der Bearbeiter verschiedene Gestalt: bei Paulsen sich mehr in der Nähe des historisch Gewordenen haltend und es nur im Sinne seiner Voraussetzungen idealisierend; bei Höffding, wenigstens an einzelnen Punkten, in bezug auf die Auffassung der Ehe, die Stellung der Frau, der Gegenwart weiter vorausgreifend; nur bei Gizycki in den seine „Moralphilosophie“ ergänzenden „Vorlesungen über soziale Ethik“ fast rückhaltlos in das sozialistische Parteiprogramm ausmündend. Aber mit allem Nachdruck wird hier wie dort betont, daß die soziale Frage eine ethische Frage sei; daß sie ohne den Gedanken der Humanität, ohne die Vorstellung einer idealen Gesellschaft, in welcher es keine „Masse“ mehr gibt, zu einer bloßen Machtfrage wird. Die Manchesterdoktrin wird ebenso abgelehnt wie der theoretische Sozialismus; dafür der wünschenswerte Fortschritt in der Richtung eines empirischen Sozialismus aufgewiesen, welcher nicht durch einmalige vollständige Rekonstruktion von Gesellschaft und Staat, sondern durch allmähliches Eindringen sozialer Gedanken in die bestehende Ordnung des Staates und des Eigentums die menschlichen Zustände ver-

bessern will. Die Idee der Humanität, auf deren praktische Verwirklichung alles sittliche Wollen und Handeln in letzter Linie gerichtet ist, wie es auch von da aus seine Inhalte empfängt, ist aber nichts ein für allemal Gegebenes, fest zu Begrenzendes. Sie ist es nicht im historischen Sinne; sie ist es noch weniger im konstruktiven Sinne. Sie liegt in einer Asymptote: jedes Volk und jede Generation bauen sie in ihrer Weise weiter aus. Und hier ist zugleich der Punkt, wo für Paulsen, Wundt und Höffding die ethische Auffassung in die religiöse hinüberleitet, obwohl Ethik in keinem Sinne aus Religion abgeleitet werden darf. Denn wenn die religiöse Denkweise die vollendete Humanität oder die vollkommene Menschheit als das Reich Gottes auf Erden bezeichnet, so bringt sie damit nicht nur zum Ausdruck, daß der letzte Zweck des sittlichen Strebens überempirisch ist, sondern zugleich die Überzeugung, für welche Höffding den treffenden Ausdruck „Erhaltung des Wertes“ geprägt hat: den Glauben, daß nicht nur das Schaffen und Streben des Einzelnen über sein Dasein und seine Generation hinaus dauere, sondern daß den Werten, die innerhalb der Menschheit gewonnen werden, eine bleibende Bedeutung jenseits aller Umformungsprozesse des natürlichen Lebens zukomme. Ob diese Ausblicke ins Transzendente nicht nur möglich, sondern auch ethisch und logisch gerechtfertigt sind; ob die großen Perspektiven, welche die Entwicklung der Kultur gewährt, für die Sanktion des sittlichen Lebens nicht ausreichen, kann hier nicht untersucht werden. Nur Gizyckis Moralphilosophie verhält sich gegen die Religion, auch in sublimierter Gestalt, vollkommen ablehnend. Auf dem Boden Humes und Benthams, Grotes und Mills stehend, gibt er eine eindringende Kritik der behaupteten Wichtigkeit der Religion für das sittliche Leben, welche mit der entschiedensten Erklärung der unbedingten Autonomie der Ethik und der vollen Diesseitigkeit des Guten abschließt.

3. Fortleben älterer Richtungen

Neben diesen Arbeiten sind auch manche der älteren Systeme in verjüngter Gestalt und mit mehr oder weniger weitgehender Anpassung an die neuen Forderungen des Tages hervorgetreten. Zunächst ist diese Wiederbelebung dem Herbartianismus zugute gekommen, der ja als Schulrichtung nie ausgestorben war und mit beachtenswerten Persönlichkeiten bis in die Gegenwart hereinragt. Hier sei namentlich die an feinen Anwendungen der Herbartschen Ideenlehre reiche Neubearbeitung der „Allgemeinen praktischen Philosophie" (zuerst 1870) erwähnt, welche Josef W. Nahlowsky im Jahre 1885 gegeben hat; ebenso an die aus dem gleichen Jahre stammende „Allgemeine Ethik", in welcher Hermann Steinthal, der geistvolle Sprach- und Religionsphilosoph, den Versuch gemacht hat, die grundlegenden Gedanken der Herbartschen Ethik neu darstellen, den psychologischen Mechanismus des ethischen Handelns klarer hervortreten zu lassen, die Fragen des gesellschaftlichen Lebens durch die praktischen Ideen zu erhellen und diese in eine ethische Weltanschauung ausmünden zu lassen — eine feinsinnige Arbeit, im einzelnen viel Treffliches enthaltend, in bezug auf die wissenschaftlichen Grundfragen durch ihre systematischen Voraussetzungen gebunden. Ähnliches gilt von dem „Grundriß der Ethik", welchen Wilhelm Rein, der verdiente Vorkämpfer der wissenschaftlichen Pädagogik, im Jahre 1902 zum ersten Male herausgegeben hat — auch dieser auf streng Herbartscher Grundlage, das Hauptgewicht der Darstellung aber auf die Erfüllung der den ethischen Ideen entsprechenden Systeme des sozialen Lebens (Rechts-, Verwaltungs-, Kultursystem, beseelte Gesellschaft) mit reichem konkreten Lebensinhalt legend.

Neben der fortwirkenden Schule Herbarts hat namentlich Kant in den letzten Dezennien des 19. Jahrhunderts neuen Einfluß gewonnen, seitdem man, um den Naturwissenschaften und namentlich dem evolutionistischen Monismus gegenüber wieder Fuß fassen zu können, auf den kritischen Idealismus zurückgriff. Fr. A. Lange, der erste, welcher in seiner „Geschichte

des Materialismus“ diesen Weg gewiesen hat, ist zwar in seinen sozialethischen Gedanken mehr von Carlyle und Mill als von Kant inspiriert gewesen — nur die Religion des Ideals, welche er der Zeit als Ersatz für die wankend gewordenen historischen Religionen vorschlug, stellt sich als eine eigentümliche Kombination Kantscher und Schillerscher Gedanken dar. Aber sehr bald nach Langes Tod (1875) gab Hermann Cohen, der treueste Hüter und Fortbildner seiner Gedanken und Anregungen, die Schrift „Kants Begründung der Ethik“ heraus (1877) — zunächst wohl gemeint, als eine tiefgehende Auslegung der ethischen Transzendentalphilosophie und ihrer Methode; zugleich aber auch als der Versuch, die Grundlinien eines neuen Aufbaues zu ziehen. Dieser selbst ist erst viele Jahre später in Cohens „Ethik des reinen Willens“ gegeben worden (1904) — ein Werk, das zwar chronologisch jenseits der Grenze dieser Darstellung liegt, aber mit seinen geistigen Voraussetzungen in den gegenwärtigen Zusammenhang gehört. Fast genau ein Jahrhundert nach den Schöpfungen des deutschen Idealismus, nach der „Kritik der praktischen Vernunft“, nach Fichtes „System der Sittenlehre“ und „Grundlegung des Naturrechts“, werden hier die leitenden Gedanken dieser ethischen Systeme, von manchen Schlacken gereinigt zu Grundlagen einer neuen Lehrbildung, sowohl was die prinzipiellen Fragen als auch was die angewandte Ethik betrifft. An dem Begriffe des reinen Willens festhaltend, will Cohen (und hier liegt eben die Synthese Fichtes mit Kant) zeigen, daß dieser Wille das Prinzip seiner Sittlichkeit nicht von außen, auch nicht einmal durch die Vernunft empfängt, sondern aus sich selbst erzeugt. Sittlichkeit als freie Tat, als Aufgabe, als Selbstdarstellung des sich verwirklichenden Vernunftwesens — das ist der Grundgedanke dieser Ethik, die viele verwandte Züge mit dem früher dargestellten englischen Idealismus aufweist, da sie ja in der Tat aus der gleichen Quelle geflossen ist. Nur zeigt sich auch hier jene schon früher hervorgehobene Differenz in der wissenschaftlichen Behandlungsart. Auch diese, durchaus auf die abstraktesten Überlegungen und die feinsten Analysen gestützte Darstellung legt großen Wert darauf, ihren Begriff des reinen Willens oder der praktischen Selbstdarstellung der Vernunft

in verschiedensten Lebensverhältnissen als wirkend aufzuzeigen. Und so gehören die Schlußkapitel des Werkes, welche das Ideal dieser persönlichen Vollkommenheit unter den Begriffen der Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Tapferkeit, Treue, Gerechtigkeit und Humanität zur Darstellung bringen, zu den besten und erhebendsten Abschnitten. Die Auseinandersetzung mit dem Sozialismus ist ein Meisterstück philosophischer Besonnenheit. Sie deckt die Hohlheit eines jeden Kulturbegriffs auf, der den Menschen immer nur als Mittel und Werkzeug für dieses Abstraktum auffaßt und darüber vergißt, daß der Kulturzweck konkret, lebendig und persönlich in jedem Menschen verwirklicht werden muß. Sie zeigt zugleich den tiefen Mangel aller sogenannten materialistischen Geschichtsbetrachtung: zu meinen, daß bessere ökonomische Verhältnisse an sich und ausschließlich die Sittlichkeit des Menschen verbessern könnten. Um diese Gedanken in ihren historischen Grundlagen und ihrem systematischen Zusammenhang ganz zu würdigen, muß zur Ergänzung der „Ethik des reinen Willens" noch die Neubearbeitung der oben erwähnten Darstellung von „Kants Begründung der Ethik" herangezogen werden, welche — über die ursprüngliche Anlage des Buches weit hinausgreifend — auch noch die Anwendung des Kantschen Sittlichkeitsbegriffes auf Recht, Religion und Geschichte aufzeigt und damit nicht nur das Bild der praktischen Philosophie Kants vollständig abrundet, sondern auch die Folie zu der von Cohen gegebenen Neugestaltung liefert.

Was für Cohen die Philosophie Kants, das ist für Paul Natorp der platonische Gedankenkreis: die Aufforderung, von einer als unbedingt wertvoll erkannten geschichtlichen Grundlage aus den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart gerecht zu werden. Die nahe Verwandtschaft der beiden Denker ergibt sich bei den innigen logischen Beziehungen zwischen Platonismus und Kantianismus von selbst. Nachdem Natorp schon im Jahre 1895 die Schrift „Platos Staat und die Idee der Sozialpädagogik" veröffentlicht hatte, erschien 1898 sein sozialethisches Hauptwerk „Sozialpädagogik" — eine Theorie der Willenserziehung auf Grundlage der Gemeinschaft. Noch stärker als bei Cohen, aber ganz im Geiste der in die Politik

eingebetteten Ethik eines Plato und Aristoteles, wird hier die unaufhebliche Beziehung des Guten auf die Gemeinschaft betont — freilich neben dem aus Kant und Fichte stammenden Gedanken, daß Sittlichkeit nur durch das Wollen des Individuums bestehe. Aber eben dieser Wille besteht nicht durch sich selbst, sondern er muß erzogen werden; und der Entwurf eines Planes zu solcher Erziehung durch Haus, Schule und freie Selbsttätigkeit im Gemeinleben der Erwachsenen bildet den Kern des Buches, das die allgemeinen Richtungslinien dieses Planes durch eine systematische Gliederung der individuellen und sozialen Tätigkeiten und der auf ihnen sich aufbauenden speziellen Tüchtigkeiten gewinnt. Es liegt in den metaphysischen Anschauungen dieses platonischen und neukantischen Idealismus begründet, daß Natorp für diese seine soziale Ethik und Pädagogik auf die Mitwirkung der Religion nicht verzichten will — der Religion, freilich nicht im Sinne einer bestimmten Glaubensform oder eines Systems transzendenter Sätze, sondern als Trägerin einer gewissen Kontinuität im Menschheitsleben und als Vermittlerin gewisser Gefühlswerte, die sich aus der festgehaltenen Beziehung des endlichen Daseins zum Unendlichen ergeben.

XVIII. Kapitel

Ethik und Pädagogik

---

1. Frankreich

Kaum minder wichtig als die große Bewegung und Erschütterung, welche der Evolutionismus in der Ethik hervorgebracht hat, ist die beginnende Ablösung der Ethik von der Theologie, nicht nur im Geiste einzelner Denker oder einzelner literarischer und sozialer Gruppen, sondern bei größeren Lebensgemeinschaften und im öffentlichen Unterricht. Nur scheinbar fällt dies außerhalb der Sphäre einer Geschichte der Ethik als philosophischer Wissenschaft. Gerade die gegenwärtige Darstellung ist durchweg bemüht gewesen zu zeigen, wie die Tendenz, das Sittliche vom Religiösen zu emanzipieren, das Vorhandensein unabhängiger Grundlagen für dasselbe nachzuweisen, durch die ganze Geschichte der Ethik, namentlich seit dem Auftreten des Christentums, sich hindurchzieht. Kann dies Bestreben irgendwo in einem größeren Kreise verwirklicht werden, so ist dies nicht nur ein Triumph für die philosophische Erkenntnis, sondern es bedeutet zugleich eine Reihe weiterer Aufgaben. Jede Theorie gewinnt in dem Maße, als es ihr gegönnt wird, sich in die Praxis umzusetzen, an innerer Sicherheit und logischer Klarheit. Eine solche Belastungsprobe ist der humanen und philosophischen Ethik, welche sich von der Theologie unabhängig zu machen strebt, in den Ländern der europäischen Kulturwelt allzulange erspart geblieben. Nur in Frankreich war die Aufgabe einer Laïsierung des sittlichen Unterrichts in Zusammenhang mit der großen

politischen Umwälzung am Ausgang des 18. Jahrhunderts klarer erfaßt und wenigstens in einzelnen Ansätzen durchgeführt worden (vgl. Band I, S. 481 ff.). Die Begründung des Cäsarismus und seines neuen Staatskirchentums hat aber diese Versuche spurlos wieder weggespült. Diese Darstellung hat gezeigt (siehe oben S. 309), wie die spiritualistische Philosophie in Frankreich, welche doch die Erbin der großen Gedanken der Revolution zu sein behauptete, auf die Anwendung ihrer Prinzipien im Schulunterricht und in der Volkserziehung vollständig verzichtete. Sie tat damit freilich nichts anderes, als was auch die deutsche Philosophie, bei welcher sie sich einen Teil ihrer Inspirationen geholt hatte, in derselben Zeit durchaus tat. Aber die ungeheuere Durchfurchung, welche Frankreich im Zeitalter der Revolution geistig wie politisch erfahren hatte, kam in ihren Wirkungen im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts doch zum Vorschein. Als es sich nach den Wechselfällen der legitimistischen und imperialistischen Reaktion und nach der furchtbaren Lehre des Krieges von 1870 wieder auf sich selbst und auf seine große Vergangenheit besann, war Frankreich der erste Großstaat Europas, welcher den Gedanken einer ethischen und staatsbürgerlichen Unterweisung, abgelöst von der Religion, in seiner Staatsschule durchzuführen unternahm.

Der Kontrast gegen Deutschland ist in die Augen springend. Hier führte man mit scheinbarem Nachdruck, stellenweise mit verletzender Härte, im einzelnen einen „Kulturkampf", der fast völlig ergebnislos verlief, ja mit einer schmählichen Kapitulation des Staates endete, weil für wirklich durchgreifende Maßregeln (Trennung von Kirche und Staat, Trennung von Kirche und Schule), welche die protestantische Kirche ebenso getroffen haben würden wie die katholische, weder die Gedanken der leitenden Persönlichkeiten, noch der Geist des deutschen Volkes irgendwie reif war. Anders in Frankreich. Schon 1866 wurde dort die „Ligue Française de l'Enseignement Laïque" begründet, welcher der deutsche „Bund für weltliche Schule und Moralunterricht" erst nach dem Eintritt des 20. Jahrhunderts nachgefolgt ist. Diese Liga hat unter der Leitung von Ferdinand Buisson auf das kräftigste jener

großen Gruppe von organisatorischen Gesetzen über das französische Schulwesen vorgearbeitet, welche mit Recht zu immerwährendem Gedächtnis ihres Urhebers und parlamentarischen Vorkämpfers, Jules Ferry, seinen Namen tragen und seit dieser Zeit unermüdlich an der Aufgabe gearbeitet, diese organisatorischen Gesetze mit ethischem Geiste zu erfüllen.

Man hat in Deutschland nicht selten den Krieg vom Jahre 1870 und seine Erfolge als eine Art Gottesgericht aufgefaßt (siehe den Briefwechsel, der 1870/71 zwischen Auerbach, Strauß und Renan geführt worden ist), als einen Sieg nicht bloß der militärischen, sondern vor allem der sittlichen Kraft über die Verkommenheit, Frivolität und innere Haltlosigkeit des zweiten Kaiserreiches. An dieser Auffassung mag um so mehr Wahres sein, als ja ernste und tiefblickende Franzosen sie bis zu einem gewissen Grade durchaus geteilt haben. Aber in einer wenig lobenswerten Selbstgerechtigkeit, ja Selbsttäuschung, hat man in Deutschland vielfach kein Auge für den großen Prozeß nicht nur politischer, sondern auch sittlicher Regeneration, welchen Frankreich seit der endgültigen Befestigung des republikanischen Gedankens durchgemacht hat; kein Verständnis für die Höhe des sittlich-nationalen Selbstbewußtseins, mit welchem der ein Jahrtausend alte Bau des französischen Kirchentums gestürzt und die Reorganisierung der Pädagogik auf rein humaner und religionsfreier Grundlage in Angriff genommen worden ist.

Dieser tiefgreifende Unterschied zwischen Deutschland und Frankreich ist, abgesehen von den mitwirkenden politischen Momenten eine begreifliche Folge der geistigen Haltung, welche die deutsche Philosophie seit Kant mit verschwindenden Ausnahmen eingenommen hatte. Man erinnere sich der Vergessenheit, ja geflissentlichen Ächtung, welcher die geistige Arbeit eines Mannes wie Feuerbach nach dem Jahre 1850 anheimgegeben worden war; des Unwillens, mit welchem ein großer Teil der Nation selbst seinem einstigen Liebling D. Fr. Strauß die letzte Wendung seiner Gedanken zum naturalistischen Monismus hin entgelten ließ; der Abneigung, mit welcher man die positivistische Wirklichkeitsphilosophie des im einzelnen freilich oft wunderlichen und schroffen Eugen

Dühring aufnahm. Und nicht zuletzt darf hier auch an jene kantisierende Richtung erinnert werden, welche seit dem Bankerott der spekulativen Philosophie und seit der Abwendung des deutschen Geistes von Feuerbach einzusetzen beginnt, bald immer weitere Kreise zieht und die gegebene Wirklichkeit phänomenalistisch verflüchtigt, um mit Hilfe des Transzendenten, der Erfahrungswissenschaft Unzugänglichen, eine endgültige Versöhnung und Gebietsabgrenzung zwischen Glauben und Wissen zu gewinnen. Woher hätte unter solchen Verhältnissen in Deutschland eine religiöse Emanzipationsbewegung kommen sollen, nachdem der große Aufschwung der vierziger Jahre durch die Reaktion und die darauf folgenden Kriegszeiten erstickt worden war? Auch im geistigen Leben geschehen keine Wunder; auch im geistigen Leben muß jeder Schritt, den die Völker tun, in langer Arbeit vorbereitet sein.

Ganz anders in Frankreich. Dort hatte der Positivismus Comtes tiefe Wurzeln geschlagen. Die vollkommene Diesseitigkeit seiner Weltanschauung, seine Menschheitsreligion, welche die Gottheit aus einem transzendenten Wesen in einen geschichtsphilosophischen Begriff verwandelte; seine starke und beständige Betonung einer rein ethischen Reorganisation der zivilisierten Menschheit; endlich sein mit Glück und Geschick angefaßtes Unternehmen, diese philosophische Denkweise durch die Bildung von Positivistengemeinden populär und in weiteren Kreisen wirksam zu machen — das alles hat den französischen Geist sehr wirksam auf den Gedanken einer Verweltlichung der ethischen Pädagogik vorbereitet. Auch die separatistische Haltung, welche E. Littré in späteren Jahren dem strengen Comtismus gegenüber einnahm, indem er die allgemeine Weltanschauung noch strenger im Sinne eines unbedingten Agnostizismus fortbildete und auch die katholisierende „Politique Positive“ fallen ließ — auch diese von den Orthodoxen der Schule viel beklagte Scheidung hat die Ausbreitung der allgemeinen Geistesrichtung, welche man positivistisch nennt, vielleicht mehr gefördert als gehemmt. Das gleiche gilt auch von dem in Littrés hohem Alter erfolgten Eintritt dieses rüstigen Kämpfers in den Freimaurerorden,

durch welchen ein überaus wichtiger Bund zwischen dem Positivismus und der in Frankreich so außerordentlich wichtigen und weitverzweigten Organisation der Logen zustande kam. Die separatistische Richtung Littrés ist, abgesehen von ihrer Fortwirkung im Freimaurertum, bald wieder verschwunden. Dagegen hat der orthodoxe Comtismus mit Lafitte an der Spitze sich dauernd behauptet, seine wesentlichen Gedanken, die Formen seiner Organisation und seines Kultus der Menschheitsreligion, nach England und nach Amerika, namentlich nach den lateinischen Staaten der Neuen Welt, übertragen.[1] Der Positivismus im Sinne Comtes ist so eine Sekte geworden; aber der Positivismus als allgemeine Geistesrichtung, als Ablehnung transzendenter Spekulation, als die Forderung, das ganze Leben auf klar erkannte Gesetze der Natur und der Gesellschaft aufzubauen, ist tief ins geistige Leben der Kulturvölker eingedrungen, auch derjenigen, bei welchen sich gewisse Formen der älteren Vermischung von Geistlichem und Weltlichem noch erhalten haben. Mit unvermeidlicher Gewalt drückt die Wucht des modernen empirischen Wissens um Natur, Gesellschaft und Geschichte auf den Glauben, engt sein Bereich mehr und mehr ein oder schiebt es in immer weitere Fernen, wo sein Inhalt immer mehr verblaßt, immer farbloser und unbestimmter wird.

Der große Ernst, mit welchem der Positivismus die Aufgabe einer ethischen Reorganisation der Menschheit auf rein wissenschaftlicher Grundlage erfaßte und durchzuführen unternahm, erhielt in Frankreich durch mancherlei mitwirkende Kräfte Verstärkung. Schon gleich nach dem Kriege von 1866 hatte einer der ernstesten und feinsten Geister Frankreichs, Erneste Renan, in seinen „Questions contemporaines" (1868) das Gewissen seiner Landsleute aufzurütteln versucht und die Verderblichkeit des imperialistischen Systems gebrandmarkt, welches haltlos zwischen Bigotterie und Frivolität hin und her schwankte, den Volksunterricht und die Volkserziehung teils schmählich vernachlässigte, teils der Kirche preisgab. Renan selbst freilich hat ebensowenig wie sein großer deutscher Geistesverwandter D. Fr. Strauß den Mut und die Kraft gefunden, in großen markigen Zügen eine kulturphilosophische

Anschauung als Ersatz für die Religion, als Grundlage und Aussichtspunkt für die Verweltlichung und Popularisierung der Ethik, hinzustellen. Wer je einen Blick in seine „Dialogues et Fragments Philosophiques" getan hat, weiß, daß es diesem durchaus skeptischen, mit allen Möglichkeiten des Gedankens spielenden und keiner sich völlig hingebenden Geiste, unmöglich war, jenen Glauben an die Menschheit und ihre Zukunft aufzubringen, ohne welchen alle Ethik sich in Kultur- und Sittengeschichte oder in Soziologie verwandelt. Trotzdem verhallte Renans Weckruf an die Geister nicht ungehört, um so weniger als gerade er sich in anderer Richtung, in bezug auf die Durchbrechung der katholischen Orthodoxie und die Anbahnung eines besseren historischen Verständnisses für die Entwicklung des Urchristentums, große Verdienste erworben hat. Neben den positivistischen Schulen und in offenbarer Anlehnung an Proudhon entstand die Gruppe der sogenannten „Morale indépendante" unter der Führung von F. Morin, Massol und M. Coignet und repräsentiert durch die gleichnamige Zeitschrift. Auch E. Vacherot darf seinen allgemeinen ethischen Überzeugungen nach zu dieser Schule gerechnet werden (siehe in seinen „Essais de Philosophie Critique" das Kapitel „Morale Psychologique"). Mit dem Positivismus ist diese Richtung verknüpft durch die Forderung vollständiger Trennung der Ethik und des ethischen Unterrichts von der Metaphysik und von der Religion, der natürlichen wie der geoffenbarten. Sie hat darum auch die entschiedenste Bekämpfung seitens des Spiritualismus, namentlich durch E. Caro in seinen „Problèmes de Morale Sociale" gefunden. Allerdings war die Trennung dieser Independenten von der Metaphysik nur scheinbar; denn sie stellten, wie auch Proudhon selbst getan hatte, die Unverletzlichkeit der menschlichen Freiheit, die Würde der menschlichen Persönlichkeit, als Prinzipien an die Spitze ihrer Ethik: absolute Begriffe, unableitbare Tatsachen des Bewußtseins. Eben damit aber nähert sich diese Richtung dem Spiritualismus wieder um ein Beträchtliches. Mit Recht hat man ihre Vertreter darum inkonsequente Positivisten oder inkonsequente Kantianer genannt.

Endlich ist hier nicht zu übersehen die von hohem Ernste

beseelte Abzweigung von dem älteren durch Cousin begründeten Spiritualismus, welche als französischer Neukantianismus auftrat und sich selbst mit Vorliebe als die „kritische" Schule bezeichnet. Ihre wissenschaftliche Stellung ist schon früher charakterisiert worden. In diesem Zusammenhang verdient vorzugsweise die von Renouvier und Pillon seit dem Jahre 1872 gemeinsam herausgegebene Zeitschrift „La Critique Philosophique" Beachtung. Sie lehrt die pädagogischen und schulpolitischen Tendenzen des französischen Kritizismus selbst da schätzen, wo man der wissenschaftlichen Grundlegung nicht beizustimmen vermag. Mit Nachdruck wird allenthalben die Notwendigkeit einer durchgreifenden sittlichen Kultur für die gedeihliche Entwicklung der Republik betont, den theokratischen und freiheitsfeindlichen Gelüsten des Ultramontanismus der Gedanke der sittlichen Autonomie und Selbstverantwortung gegenübergestellt, die Verweltlichung der Schule, die Trennung von Staat und Kirche, mit Nachdruck gefordert.

Die Wirkungen dieser philosophischen Bewegung auf den öffentlichen Unterricht konnten nicht ausbleiben. Schon vor dem Beginn der Schulgesetzgebung der dritten Republik hatten die meisten der hier charakterisierten philosophischen Richtungen den Versuch gemacht, dem Katechismus der positivistischen Schule kurzgefaßte und gemeinverständliche Darstellungen ihrer Sittenlehre an die Seite zu stellen. So hat M. Coignet einen Abriß der „Morale indépendante" gegeben, Renouvier legt die Quintessenz seiner Ethik nieder in einem „Petit Traité de Morale (à l'usage des écoles laïques)", und in Brüssel hatte Tiberghien einen ähnlichen Versuch auf die Grundsätze des Krauseschen Idealismus aufgebaut. Aber alle diese Arbeiten[2] waren nur Übergänge, mehr oder minder tastende Versuche. Für den Gebrauch der Schule und nun gar der Volksschule noch viel zu undurchsichtig, zu schwer, zu sehr belastet mit dem Gewicht philosophischen Denkens, aus dem sie ursprünglich hervorgegangen waren und gedacht für eine Schule, die noch gar nicht existierte. Erst das wirkliche Bedürfnis weckte die Geister, die es brauchte. Erst das Gesetz, welches die Einführung des Moralunterrichts in der französischen Staatsschule statt des Religionsunterrichts festlegte,

diesen Unterricht an die Spitze aller übrigen Lehrgegenstände stellte und damit die französische Volksschule im Prinzip säkularisierte, setzte durch den Ausblick auf diese große und völlig neue Aufgabe die französische Philosophie und Pädagogik in Bewegung. Es entstand in kurzer Zeit eine Anzahl solcher für die Schule bestimmter Handbücher für das „Enseignement moral et civique“, wie der offizielle Titel dieses Unterrichtszweiges lautet. Da das französische Gesetz den Begriff des offiziellen, also amtlich besorgten oder anempfohlenen Lehrbuches nicht kennt, so besteht zwischen diesen Büchern völlige Freiheit der Konkurrenz; und wenn es selbstverständlich unter der Masse neben vielem Guten auch vieles Schlechte gibt, so hat sich doch eine Anzahl ganz vortrefflicher Bücher durchgesetzt und allgemeine Anerkennung gefunden, wie schon die gewaltige Zahl ihrer Auflagen beweist. [3]

Was zunächst die äußere Form betrifft, so halten diese Lehrbücher meist an dem im Unterrichte der christlichen Bekenntnisse ausgebildeten Schema des Katechismus fest. Dieses Schema hat den Vorteil, daß er zur Aufstellung eines festen Gerüstes nötigt, welches sich dem Gedächtnis der Kinder gut einprägt und dem Lehrer völlige Freiheit gibt, es in seiner Weise und mit seinen Mitteln lebendig auszugestalten. In den besseren dieser Arbeiten ist das Ausgehen vom konkreten Erlebnis und die Anleitung zu sittlicher Begriffsbildung geschickt verbunden. Das Sittliche wird entwickelt aus den Beziehungen des Kindes zu den sich allmählich erweiternden Lebenskreisen der Familie, der Schule, der Freunde, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates und des Vaterlandes. Erst wenn diese Anknüpfung der sittlichen Pflicht an die höchsten Lebenseinheiten erreicht ist, läßt man auf der oberen Stufe die Gesichtspunkte einer Persönlichkeitsethik mehr in den Vordergrund treten. Das Moment gefühlsmäßiger Ergriffenheit, ohne welches ein ethischer Unterricht nicht charakterbildend wirken kann, tritt naturgemäß in diesen Katechismen zurück: es muß aus der Seele des Lehrers in den Unterricht einströmen. [4] Der nationale Chauvinismus, welchen man einigen der zunächst nach dem Kriege entstandenen Darstellungen vorgeworfen hat, was auch von manchen französischen Beurteilern selbst zuge-

geben wird, hat in neueren Arbeiten einer ruhigeren Auffassung Platz gemacht.

Das Verhältnis dieser Bücher zur Religion ist trotz des scheinbar so großen Radikalismus der französischen Schulgesetzgebung widerspruchsvoll. Es ist nicht ganz richtig, wenn von kirchlich gerichteten Parteien und Personen gegen diese französische Staatsschule der Vorwurf erhoben wird, „sie sei eine Schule ohne Gott“. Konform den ausdrücklichen Bestimmungen des Schulgesetzes über die Organisation des „Enseignement moral et civique“ erscheinen an der Spitze der ganzen Pflichtenlehre die Pflichten gegen Gott. Wir haben hier wohl den nachwirkenden Einfluß jener spiritualistischen Schule, deren Gedanken das französische Unterrichtswesen so lange beherrscht hatten und deren spätere Hauptvertreter, Paul Janet und Jules Simon, bei Beginn der achtziger Jahre noch am Leben waren; zugleich auch unverkennbar einen Versuch, kirchlich gerichtete Kreise der Nation mit der neuen Schule auszusöhnen. Diese Aufnahme von Pflichten gegen die Gottheit, als deren vornehmste der durch Gewissen und Vernunft geforderte Gehorsam gegen das Sittengesetz bezeichnet wird, ist ein Bruch mit dem Prinzip der reinen Weltlichkeit der Schule und der vollen Autonomie des Ethischen.[5] Es ist offenbar, daß in einer bürgerlich humanen Ethik der Gottesbegriff keine Stelle haben kann, weil aus ihm nichts abgeleitet werden darf. Nur im Sinne der Religion, nicht im Sinne einer solchen Ethik, ist die Gottheit Quelle und Sanktion des sittlichen Lebens, sowie Mittelpunkt eines selbständigen Pflichtenkreises. Dies hat schon Kant mit voller Klarheit erkannt und an zwei bemerkenswerten Stellen, der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“, wie der „Religion, innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ auf das bestimmteste ausgesprochen.[6] Es ist auch widerspruchsvoll, im Sinne des französischen Gesetzes selbst. Denn obwohl die Pflichten gegen Gott einen eigenen Abschnitt ausmachen, bestimmt das Gesetz ausdrücklich: Jede Art theologischer oder philosophischer Diskussion in der Schule ist verboten. Wie kann man aber diese — für die Schule gewiß vortreffliche — Maxime befolgen, wenn zugleich gefordert wird, es sei im Geiste der Schüler eine Assoziation der

Idee der ersten Ursache und des vollkommenen Wesens, mit dem Gefühl der Verehrung und Bewunderung zu begründen?[7]

Trotz der Entschiedenheit, mit welcher die französische Gesetzgebung die Verweltlichung der Staatsschule durchgeführt hat, nimmt der französische Staat doch kein Unterrichtsmonopol in Anspruch. Dadurch ist es den Religionsgesellschaften möglich geworden, in großer Zahl Privatschulen zu errichten. Diese müssen zwar, was den Lehrstoff und die Unterrichtsziele betrifft, den gesetzlichen Vorschriften entsprechen; allein die Auswahl der Lehrkräfte kann nach konfessionellen Gesichtspunkten erfolgen und neben den gesetzlich bestimmten Lehrgegenständen kann auch Religionsunterricht erteilt werden. Noch im Jahre 1910 dürfte etwa ein Viertel aller Schulkinder Frankreichs in solchen konfessionellen Privatschulen — sie nennen sich écoles libres — unterrichtet worden sein. Von den Schwierigkeiten, welche sich aus dieser Sachlage für die französische Schulpolitik ergeben, kann hier nicht gehandelt werden. Nur auf einen Punkt sei hingewiesen. Der größte Teil dieser Privatschulen ist in den Händen geistlicher Kongregationen gewesen, denen der Staat erst seit dem Jahre 1904 einen systematischen Krieg zu machen begonnen hat. Es ist sicher anzunehmen, daß die mittlerweile vollzogene vollständige Trennung von Kirche und Staat und die Verhinderung der vom Gesetz als zulässig erklärten Kultusassoziationen durch die römische Kurie, eine weitere empfindliche Schwächung der finanziellen und politischen Macht des französischen Katholizismus namentlich in den ländlichen Bezirken zur Folge haben und eine immer größere Anzahl von Kindern der Staatsschule zuführen wird. Frankreich wird dann das interessante Schauspiel eines großen Kulturvolkes bieten, in welchem der größte Teil der Bevölkerung in Schulen ohne Religion oder mit einem Minimum von Religion erzogen wird. Der Staat von Atheisten, von welchem an der Schwelle des französischen Aufklärungszeitalters Bayle als von einer abstrakten Möglichkeit träumte und den Voltaire als eine gefährliche Absurdität bekämpfte, wird dann der Verwirklichung ziemlich nahe sein.[8]

2. Italien

Wenn man den französischen Lehrbüchern vielfach, und zum Teil nicht mit Unrecht, eine gewisse Trockenheit und doktrinäre Haltung vorgeworfen hat, so hat dagegen Italien, in welchem die allgemeinen Verhältnisse ähnlich liegen wie in Frankreich und wo in allen Staatsschulen neben dem Religionsunterricht Moralunterricht obligatorisch ist, das Glück, ein Buch zu besitzen, welches sich neben anderen Vorzügen vor allem durch die Tiefe des Gemüts und den Schwung einer fast heroischen Sittlichkeit auszeichnet. Es ist das Buch „Cuore“ von Edmondo de Amicis: Kein Lehrbuch, auch als solches nicht benützt, aber als ethisches Lesebuch in allen Schulen verbreitet. Hier wird der Pflichtgedanke nicht nur aus den Bedürfnissen der Nation und ihrer Größe, sondern aus dem Begriff der Menschheit abgeleitet und immer wieder gezeigt, daß sie ihre Existenz und ihre Fortschritte Helden aller Art verdankt, berühmten und unberühmten; daß echtes Heldentum in jedem Stande und auf jeder Stufe der Gesellschaft möglich ist und nur aus der freudigen Hingabe an die Pflicht und an große Daseinsziele erwächst.

Bald nach dem Eintritt ins 20. Jahrhundert hat Italien die dreihundertste Auflage des Buches wie ein Nationalfest begangen. De Amicis hat mit diesem Buche erreicht, was kein französischer Autor hat zustande bringen können: die Zentralisierung der ganzen volkstümlichen und nationalen Ethik in einer Schrift, welche italienische Autoren das Heilsbuch der italienischen Volksschule nennen und als die heilige Schrift der Humanität und Vaterlandsliebe feiern.[9]

3. Amerika und England

Ganz andere Wege hat die Popularisierung der neuen Ethik als eines selbständigen Kulturfaktors in den Ländern der anglo-amerikanischen Welt eingeschlagen. Die Freiheit in der Wahl des religiösen Bekenntnisses, welche in diesen Ländern traditionell ist und die Vielgestaltigkeit der Bekenntnis-

formen, welche sie tatsächlich aufweisen, haben dort auch die ethische Reformbewegung zunächst auf den Weg der freien Assoziation gewiesen. So sind von den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts an in einer Anzahl der großen amerikanischen und englischen Städte neben den Kirchen und Religionsgesellschaften „Gesellschaften für ethische Kultur“ entstanden, welche sich die theoretische wie die praktische Vertretung einer rein humanen, religionslosen Ethik zur Aufgabe machen, ethisch bildend und vertiefend auf Erwachsene, unterrichtend und erziehend auf die Kinder ihrer Angehörigen einwirken und daneben praktisch am Werke der Humanisierung der Gesellschaft arbeiten. Jede solche Gemeinde gruppiert sich um einen oder einige geistige Führer, welche die Stelle des Predigers und Seelsorgers der alten Kirchengemeinschaften vertreten — ein neuer Typus von Menschen, genährt mit allen Stoffen philosophischer, historischer, wirtschaftlicher Bildung, durch kein Dogma eingeengt, nicht einmal gebunden durch eine andere Tradition als durch den natürlichen Zusammenhang mit dem geistigen und sittlichen Leben der vorangegangenen Generationen. Im Zusammenhang mit dieser Bewegung ist auch eine neue Literatur erwachsen, welche die Grundgedanken dieser humanen Ethik ohne irgendwelche Anleihen bei der Theologie in ebenso einfacher als schwungvoller Weise darzustellen und praktisch anzuwenden unternimmt. Felix Adlers „Creed and Deed“, William M. Salters „The Religion of Morals“, Stanton Coits „The Ethical Movement in the Religion“ sind die ältesten und führenden, aber lange nicht mehr einzigen Werke dieser Richtung, durch welche die Gedanken der neuen Humanitätsethik befähigt werden, auf solche Kreise zu wirken, welche sonst für wissenschaftliche Darstellungen aus dem Gebiete der Ethik gänzlich unzugänglich bleiben:[10] Bücher voll glühenden Idealismus und doch fern von jeder leeren Träumerei. Sie wollen die Religion nicht etwa durch eine Wissenschaft der Ethik ersetzen, was nach den Worten Coits so viel sein würde, als wenn man zur Entwicklung der Pflanzen statt eines Treibhauses ein Kühlhaus benutzen wollte, sondern sie wollen ganz in dem Sinne, der einstens Kant und Fichte in ihrer Religionsphilo-

sophie vorschwebte, das sittliche Leben und Fühlen selbst zur Würde eines Gottesdienstes erheben, auf den Trümmern der alten dogmatischen Religionen die Religion des freudigen Rechttuns errichten.

Von diesen Kreisen ist denn auch die Begründung einer ausschließlich der wissenschaftlichen Fortbildung der Ethik gewidmeten Zeitschrift ausgegangen, welche seit dem Jahre 1890 als das „International Journal of Ethics“ erscheint. Zur Herausgabe dieser Vierteljahrsschrift haben sich zunächst amerikanische, englische und deutsche Ethiker verbunden, zu welchen sich später auch Vertreter der französischen, italienischen und dänischen Philosophie gesellt haben. Der internationale Charakter freilich hat sich auf die Dauer nicht behaupten lassen: sie ist seit Jahren fast ausschließlich ein Organ für die englisch-amerikanische Ethik. Auch in dieser Beschränkung von hohem Werte, und Zeugnis gebend von dem regen Leben, welches innerhalb des ganzen Bereichs der anglo-amerikanischen Philosophie auf diesem Gebiete herrscht. Die Zeitschrift dient nicht nur der wissenschaftlichen Diskussion; auch dem gebildeten Laien bietet sie Stoff und Anregung zu selbständigem Nachdenken über ethische Fragen. Für die Kenntnis der ethischen Literatur bei allen Kulturvölkern ist sie ein unersetzliches Repertorium. Den Bedürfnissen der Mitglieder der „Ethischen Gesellschaften“, der Agitation und der Popularisierung ethischer Fragen dienen oder dienten die Zeitschriften: „The Ethical World; an organ of the ethical movement“ (London), „Ethical Adresses and Ethical Record“ (Philadelphia) und „The Cause“ (Philadelphia).

Was die Methode des ethischen Unterrichts bei diesen amerikanischen Gesellschaften betrifft, so ist es besonders charakteristisch, daß man hier keinen Versuch gemacht hat, diesen Unterricht auf irgend ein Lehrbuch, irgend einen Katechismns zu stützen, sondern ihn nur auf das allgemeine Prinzip der Selbstgenügsamkeit des Sittlichen, seine Begründung in der menschlichen Natur und die pädagogische Erfahrung und Geschicklichkeit des Lehrers baut. Es ist auch die Meinung dieser amerikanischen Methode, daß nichts die Wirkung eines Moralunterrichts im jugendlichen Alter mehr gefährden könne

als die zu frühe Einführung abstrakter Moralbegriffe. Daß es vielmehr darauf ankomme, dem Kinde die großen tatsächlichen Zusammenhänge seines Daseins anschaulich vor Augen zu führen und sie im Kindergemüt auf ganz natürliche Weise jene Gefühlseindrücke hervorbringen zu lassen, welche die Basis der sittlichen Imperative sind. Felix Adler hat in seiner Schrift: „Der Moralunterricht der Kinder" den Versuch gemacht, den Gang eines solchen freien Moralkurses und die für die Ausführung erforderlichen Behelfe zu skizzieren.

Diese ethische Bewegung in Amerika, so erfreulich sie in ihren Absichten und Erfolgen sein mag, ist gleichwohl auf einen verhältnismäßig engen Kreis beschränkt geblieben. Die Gesellschaften für ethische Kultur sind eine Sekte mehr in dem so reich entwickelten Leben der amerikanischen Kirchengemeinschaften, das vom römischen Katholizismus bis zum radikalsten Freidenkertum alle erdenklichen Schattierungen zeigt. Die amerikanische Schule als solche hat keinen Moralunterricht — außer soweit ethische Unterweisung in dem Religionsunterricht enthalten ist, der neben der Schule für die Angehörigen der verschiedenen Bekenntnisse (denominations) erteilt wird. Dagegen hat das amerikanische Schulwesen fast überall durch die Art, wie die Disziplin gehandhabt wird, durch die starke Begünstigung der Selbstregierung der einzelnen Klassen, welche von dem Lehrer nur die leitenden Grundsätze empfangen, während man die Anwendung und Ausübung den Schülern selbst überläßt, ein gewisses Bewußtsein der Selbstverantwortung und zugleich der Bindung des Menschen an seinesgleichen erzeugt. Und diese Praxis schafft wenigstens einen ethisch wertvollen Unterbau für die Charakterbildung, wenn auch freilich auf diesem Wege die Erfüllung des jugendlichen Geistes mit sittlichem Inhalt nicht gefördert werden kann. Dagegen sind, vorzugsweise im Zusammenhang mit den Gesellschaften für ethische Kultur und den dort ausgebildeten Persönlichkeiten, in den großen Städten ethische Interessen an die sogenannten „Settlements" verpflanzt und teils durch Vorträge und Besprechungen, teils durch die Bildung von besonderen Klubs Einwirkungen tieferer Lebensgedanken auf die der Schule bereits entwachsene Jugend des arbeitenden

Volkes ermöglicht worden — Einwirkungen, die um so nötiger sind, als gerade diese Kreise vielfach den Zusammenhang mit religiösen Vorstellungskreisen ganz verloren haben und darum fast ohne jede ideale Schutzwehr im Leben dastehen.

Auch nach England hat die ethische Bewegung in der Form, welche sie durch Adler empfangen hatte, hinübergewirkt. Insbesondere darf die von Stanton Coit begründete „West London Ethical Society", mit ihrem Anhang von Wohlfahrts- und Volksbildungseinrichtungen (Settlements, Neighborerhood Guilds) als ein Ableger der New Yorker Gesellschaft bezeichnet werden, vielleicht mit etwas stärkerer Betonung des Religiös-Kultlichen, natürlich auf der Basis einer reinen Gewissensreligion. Eben darum vielleicht haben andere Gründungen von ethischen Gesellschaften, welche unter der Führung von Vertretern der wissenschaftlichen Ethik, wie Bosanquet, Muirhead, Ritchie. vorgenommen worden sind, einen etwas anderen Typus bevorzugt: statt der ethisch-religiösen Gemeinde mit einem bestimmten geistigen Führer lieber den wissenschaftlichen Verein mit populär-propagandistischer Tendenz. Beide Gruppen haben mächtig geholfen, den Boden vorzubereiten für größere Aktionen zugunsten der Moralpädagogik in den englischen Schulen, welche im Laufe des letzten Dezenniums die Verhältnisse fast völlig umgestaltet haben. Besonderes Verdienst hat sich die im Jahre 1897 gegründete, von den englischen Gesellschaften für ethische Kultur sich abzweigende „Moral Instruction League"[11] erworben, deren Ziel es ist, systematischen, nicht theologischen Moralunterricht in allen Schulen einzuführen und die Charakterbildung zur Hauptaufgabe der Schulen zu machen. Sie hat einen sorgfältig durchdachten Lehrgang für den Moralunterricht auf verschiedenen Stufen verfassen lassen, und damit so viel Erfolg gehabt, daß eine große Anzahl englischer Schulbehörden diese Grundzüge ethischer Unterweisung eingeführt haben. Das neue englische Schulgesetz (Education Bill) vom Jahre 1906 spricht sich denn auch entschieden für den Moralunterricht als einen hervorragenden Teil jedes elementaren Unterrichts aus. Die Stellung dieses Gesetzes zum Religions-

unterricht ist ganz eigentümlich. Gegen die völlige Abschaffung dieses Unterrichts haben sich, mit Ausnahme der Arbeiterpartei, alle politischen Gruppen ausgesprochen. Aber das Gesetz beseitigt ausdrücklich den obligatorischen Charakter dieses Unterrichts. Er steht außerhalb des Lehrplanes; kein Kind ist verpflichtet, an ihm teilzunehmen; kein Lehrer ist verpflichtet, ihn zu erteilen. Wohl aber wird er in den Räumen der öffentlichen Volksschule für zulässig erklärt, und zwar in doppelter Form: entweder speziell auf Grundlage der einzelnen Religionsbekenntnisse oder auf einer gemeinsamen Basis, mehr oder minder eng an die Bibel sich anschließend. Und so tief ist in diesem Lande alten Bibelglaubens und Bibellesens die Tradition eingewurzelt, daß, wie es scheint, bible-lessons und bible-lectures an der überwiegenden Mehrzahl der englischen Schulen geübt und als eine schwer entbehrliche Ergänzung zum ethischen Unterricht angesehen werden, während umgekehrt in dem katholischen Frankreich niemand an die Bibel denkt, die ein hervorragender französischer Pädagoge (F. Buisson) ein in den weitesten Kreisen unbekanntes Buch genannt hat. Ganz in diesem Sinne sind auch die von dem „Board of Education“ herausgegebenen Erläuterungen des Gesetzes gehalten, welche ausdrücklich den Schulbehörden gegenüber betonen, daß die moralische Erziehung, welche die Schule geben sollte, nicht dem Zufall überlassen werden dürfe; daß der Stundenplan in aller Form auf regelmäßige Unterweisung in den Grundbegriffen individueller, bürgerlicher und sozialer Pflicht Bedacht nehmen müsse. Gleichzeitig aber wird auch hier erklärt, daß diese ethische Unterweisung so einzurichten sei, daß sie nichts enthalte, was nur im geringsten Grade die Autorität der Religion untergraben könnte. Und während die „Instruction morale et civique“ in Frankreich als ein Kampfmittel gegen den Klerikalismus und seine Vorherrschaft im Staate gedacht ist, während in Deutschland und Österreich eben im Hinblick auf Frankreich der bloße Gedanke an die Einführung eines vom Religionslehrer unabhängigen, weltlichen Moralunterrichts von den kirchlich gerichteten Parteien und weit hinein in die Reihen der Liberalen heftig bekämpft wird, scheint sich in

England, auf diesem klassischen Boden der religiösen Toleranz und geistigen Freiheit, die Möglichkeit eines friedlichen Nebeneinander der Religion und der humanen Ethik herauszubilden und die letztere von den Vertretern der Kirchen bis zu einem gewissen Grade toleriert zu werden.

Die englische Methode unterscheidet sich darin von der französischen, daß sie nicht ausgearbeitete Katechismen, welche in die Hand der Kinder gelegt werden, dem systematischen Moralunterricht zugrunde legt, sondern dem Lehrer nur sorgfältig durchdachte und aufgebaute Gerüste vorlegt, auf die er sich zu stützen und die er mit sittlichem Leben zu erfüllen hat.[12]

4. Deutschland und Österreich

Die Gründe, weshalb die Länder deutscher Kultur, das Deutsche Reich und Österreich, in diesen Fragen eine Sonderstellung einnehmen, sind schon früher erörtert worden. Daß sittliche Erziehung und sittlicher Unterricht nur in Verbindung mit religiöser Unterweisung möglich oder zulässig sei, ist ein Axiom, in welchem sich die Vertreter der Regierungen mit den Vertretern der großen konfessionellen Parteien begegnen. Die Macht dieser Parteien ist seit dem Ende der siebziger Jahre immerfort gestiegen und hat den Typus der Simultanschule, d. h. der konfessionell gemischten Schule, mit deren Einrichtung der ältere Liberalismus ein übriges getan zu haben glaubte, allmählich fast überall in Deutschland wieder verschwinden lassen. Die große französische Schulorganisation mit ihrer tiefgreifenden prinzipiellen Neugestaltung wurde kaum beachtet. In der preußischen Schulgesetzvorlage vom Jahre 1892, unter deren Motiven ausdrücklich die Notwendigkeit des Ankämpfens gegen die sittliche Verwilderung breiter Volksschichten figurierte, wurde als einziger Weg der Abhilfe weitgehende Verstärkung der geistlichen Schulaufsicht und Vermehrung der Religionsstunden bezeichnet. Und in der Verteidigung des Gesetzes ließ die preußische Regierung — zehn Jahre nach Vollendung der französischen Schulorganisation — erklären, es gebe schlechterdings keine allgemein

menschliche Moral ohne religiöse, ja konfessionelle Grundlage, und wenn es sie gäbe, so könnte sie nur Gegenstand eines philosophischen Kathedervortrages, aber nicht des Unterrichts in der Volksschule sein. Dieser Entwurf ist freilich in letzter Stunde zurückgezogen worden, weil er einen Sturm des Unwillens entfesselte. Vierzehn Jahre später aber ist er in dem preußischen Schulerhaltungsgesetz von 1906, vorsichtig verdeckt, wieder zum Vorschein gekommen. Dieses bedeutet nichts anderes als die unbedingte Rückkehr zum Prinzip des Konfessionalismus für das gesamte preußische Volksschulwesen, Beseitigung aller Simultanschulen, und zwangsweise Einreihung in Konfessionsschulen auch für Kinder von Dissidenten und Konfessionslosen.

Ansichten, wie sie in den Debatten des Jahres 1892 hervorgetreten waren — so befremdlich sie auch angesichts der Tatsachen der französischen Schulentwicklung klingen mochten — hatten immerhin in den deutschen Verhältnissen einen gewissen Anhalt. In noch viel höherem Maße als der französische Spiritualismus war die deutsche Philosophie eine Sache der akademischen Gelehrsamkeit, welche kaum da und dort Fühlung mit weiteren Volkskreisen gesucht hatte. Für diese Rückständigkeit der deutschen Bildung ist nichts bezeichnender als das Verhalten eines Mannes wie David Fr. Strauß zu dem Gedanken, eine populäre Glaubens- und Sittenlehre zu schreiben oder den rein ethischen und humanen Kern des Christentums in einem Katechismus darzustellen.[13] Fast ebenso stark wie das Gefühl für die Notwendigkeit einer solchen Leistung ist bei ihm das Gefühl ihrer außerordentlichen Schwierigkeit; und was er dann in dem Schlußabschnitt des „Alten und neuen Glaubens“ selbst gegeben hat, konnte ihn selbst so wenig befriedigen wie weite Kreise der Nation. Man war hinter dem, was damals schon der französische Positivismus geboten hatte, weit zurück. Das Problem wurde in seiner gewaltigen Tragweite nicht einmal verstanden. Ein Buch wie W. Frickes „Sittenlehre für konfessionslose Schulen“ (1872) konnte nach Frankreich hinüberwirken; in Deutschland wurde es völlig vergessen.[14] Erst nach den Debatten des Jahres 1892 begann man den Gedanken des religionsfreien

ethischen Unterrichtes auch theoretisch zu vertreten, wobei die gleichzeitig erfolgende Neubelebung der wissenschaftlichen Ethik und das Bekanntwerden der Literatur der ethischen Bewegung in Amerika, wichtige Dienste leisteten. Der Erste, welcher den Gedanken freier Gemeindebildungen auf Grund einer rein wissenschaftlichen Weltanschauung ohne irgend welche Anlehnung an die religiösen Vorstellungen der Vergangenheit lehrhaft und anschaulich vertrat und in seinen theoretischen Voraussetzungen durchzubilden suchte, war Julius Baumann in dem zu wenig beachteten Büchlein: „Ein Lebensbund" (1891). Bald darauf erfolgte die Gründung der „Deutschen Gesellschaft für ethische Kultur", hauptsächlich durch das Zusammenwirken Georg v. Gizyckis,[15] dessen Verdienste um die wissenschaftliche Ethik und Verbreitung der ethischen Literatur Amerikas bereits erwähnt worden sind, und Wilhelm Foersters,[16] eines Naturforschers seltenster Art, welchem aus dem an Kepler gemahnenden Gedanken der Weltharmonik das Ideal eines harmonisierenden Ausgleichs der widerstreitenden menschlichen Kräfte, und aus der Exaktheit der Methoden in den messenden und rechnenden Wissenschaften die ethische Forderung einer analogen Genauigkeit und Leidenschaftslosigkeit bei der Behandlung praktischer Lebensfragen erwachsen war. Neben ihnen — außer einem Kreise von Männern und Frauen, die aus dem praktischen Leben herkamen — August Döring, Philosoph und Pädagog, welcher wenige Jahre zuvor (1888) mit seiner „Philosophischen Güterlehre" hervorgetreten war, den Schwerpunkt der Philosophie ins Praktische verlegend und eine eigenartige Verbindung des Eudämonismus und der Gewissensethik lehrend.

So entstand im Herbste des Jahres 1892 die Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur — den ganz verschiedenen Verhältnissen entsprechend — nicht als eine Gemeinde wie die amerikanischen und englischen Gesellschaften, sondern als ein Verein. Was ihre Bestrebungen infolgedessen an Intensität verloren, haben sie an Extensität gewonnen. Die Hoffnung freilich, einen größeren Teil der gebildeten bürgerlichen Kreise in die Bewegung hineinziehen zu können, hat sich nicht erfüllt — so wenig wie in Amerika und England. Auch hier hat sich der

weit überwiegende Teil der nationalen Intelligenz, namentlich auch die Vertreter der Philosophie, fern gehalten. Trotzdem wird man die geistigen Erfolge der Bewegung nicht gering anschlagen dürfen. Sie hat den in Deutschland seit dem Zeitalter der Aufklärung fast ganz verloren gegangenen Gedanken der ethischen Autonomie, der Unabhängigkeit der Ethik von Religion und Metaphysik, der Möglichkeit einer über sonstige Differenzen hinweg verbindenden humanen Sittlichkeit, wieder zu Ehren gebracht, das Bewußtsein von der Notwendigkeit ethischer Lebensvertiefung im Gegensatze zu rein naturwissenschaftlicher und soziologischer Denkweise in weite Kreise getragen, den neuen Arbeiten wissenschaftlicher Ethik die Wege geebnet und selbst die Anfänge einer populären ethischen Literatur geschaffen, wie sie bis dahin in Deutschland völlig gefehlt hatte. Zugleich hat die Gesellschaft viel getan, um den auch in Deutschland sehr mächtigen brutalisierenden Tendenzen des Klassenkampfes und des politischen Kampfes entgegenzuwirken und das Verständnis für die Notwendigkeit fortgehender sozialer Reformen, ernster Volksbildungsarbeit und die Entwicklung der Rechte der unteren Klassen zu steigern.[17] Zur Verwirklichung des Gedankens, in dessen Zeichen die Gesellschaft ursprünglich gegründet worden war — Einführung eines weltlichen Moralunterrichts — hat sie unter dem Gegendruck der außerordentlich ungünstigen Umstände bis jetzt verhältnismäßig wenig tun können.[18] Abgesehen von Ausnahmefällen gestattet ja die preußische Gesetzgebung nicht einmal den Kindern von Dissidenten und konfessionslos Gewordenen den Dispens von irgend welchem Religionsunterricht. Indessen zeigt die im Jahre 1906, namentlich auf Betreiben Rudolph Penzigs, erfolgte Gründung des „Deutschen Bundes für weltliche Schule und Moralunterricht" — als eine Abzweigung der Gesellschaft — daß man diesen wichtigen Gesichtspunkt nicht aus den Augen verloren hat.[19]

Ähnliche Schwierigkeiten stehen dem Eindringen der humanen und weltlichen Ethik in den Schulunterricht auch in Österreich entgegen. Dort hatte der Liberalismus am Ausgang der sechziger Jahre die Kraft gehabt, die durch das Konkordat völlig der Kirche überantwortete Volksschule

auf eine neue Gundlage zu stellen und dem Staate wieder die oberste Leitung des gesamten Unterrichts- und Erziehungswesens in die Hand zu geben. Aber dieses Gesetz hatte nur unter der Bedingung zustande kommen können, daß es die „sittlich-religiöse“ Erziehung als eine Hauptaufgabe der Schule bezeichnete. Damit war nicht nur den einzelnen Religionsgemeinschaften, vor allem der katholischen Kirche, eine gesetzliche Mitwirkung an der Schule gesichert, sondern die sittliche Unterweisung durch das Gesetz selbst untrennbar an den Religionsunterricht geknüpft. Nach der Meinung der damaligen Urheber des Gesetzes war dies verhältnismäßig harmlos. Im Laufe der letzten Jahrzehnte aber hat sich in der Praxis die gesetzlich geforderte Mitwirkung des Geistlichen an der Schule mehr und mehr zur Herrschaft ausgewachsen, indem es den kirchlichen Parteien gelungen ist, auf administrativem Wege die freisinnigen Elemente aus der Lehrerschaft auszumerzen oder kleinlaut zu machen und die Schule immer mehr mit konfessionellem Geiste zu erfüllen. Eine freie Schule im eigentlichen Sinne des Wortes — d. h. eine Schule, welche den Religionsunterricht prinzipiell durch Moralunterricht ersetzte oder auch nur neben den Religionsunterricht einen selbständigen, durch den weltlichen Lehrer zu erteilenden ethischen Unterricht setzte — ist in Österreich nach den bestehenden gesetzlichen Bestimmungen unmöglich. Schon darum, weil auch hier die Kinder konfessionsloser Eltern bis zum 14. Jahre, dem Zeitpunkte der Religionsmündigkeit, in einer der vom Staate anerkannten Konfessionen erzogen werden müssen. Der Verein „Freie Schule“, dessen Bestrebungen im Prinzip den Tendenzen des „Bundes für weltliche Schule und Moralunterricht“ im Deutschen Reiche ähnlich sind, kann unter diesen Verhältnissen nichts weiter beabsichtigen, als in Wort und Schrift gegen die Klerikalisierung der Volksschule anzukämpfen und — gestützt auf den Wortlaut und den ursprünglichen Geist des österreichischen Reichsvolksschulgesetzes — den geistlichen Einfluß in der Schule auf die ihm gesetzlich zugewiesene Sphäre des Religionsunterrichtes zu beschränken. Die starke, fast leidenschaftliche Gegenwirkung, welche diese Bestrebungen nicht nur von seiten der Kirchen und der kirchlichen Parteien,

sowie fast überall von den staatlichen und landesfürstlichen Behörden, sondern auch vielfach von seiten des bürgerlichen Liberalismus erfahren, zeigen zur Genüge, wie groß die Schwierigkeiten sind, mit welchen die von der Zeit geforderte Verbindung der humanen Ethik mit der Pädagogik in diesem alten Stammlande des Katholizismus zu kämpfen hat. Freilich haben die Bestrebungen, welche im Deutschen Reiche zur Gründung der Gesellschaft für ethische Kultur geführt haben, auch in Österreich einen gewissen Nachklang gefunden. Aber noch mehr als dort ist dieser auf einen sehr engen Kreis beschränkt geblieben. Dagegen dürfen vielleicht die in Österreich eifrig betriebenen und in einer großen Reichsorganisation zusammengefaßten Volksbildungsbestrebungen[20] als ein Versuch angesehen werden, auf indirektem Wege, durch Verbreitung von Wissen und Wertschätzung der Wissenschaft, den Boden zu bereiten, auf welchem künftig einmal eine Revision des Schulgesetzes in modernem und weltlichem Geiste erfolgen könnte. Wahren Erfolg freilich können auch diese in ihrer Art vortrefflichen Bemühungen nur dann haben, wenn es ihnen gelingt, den Grundfehler des älteren Liberalismus, die Überschätzung des bloßen Wissens, zu vermeiden und den in manchen Kreisen noch immer heimischen Wahn zu zerstreuen, als verstünde sich das Sittliche und eine ideale Lebensführung für den Erwachsenen und einigermaßen gebildeten Menschen auch ohne Vorschule und Unterweisung von selbst.[21]

Schlußbemerkungen

So stehen auch am Ausgange des 19. Jahrhunderts die großen Gegensätze zwichen transzendenter und immanenter Weltanschauung, zwischen religiöser und humaner Ethik, ungeschlichtet, wenn auch durch viele Zwischenformen des Gedankens unter sich vermittelt, nebeneinander. Auf beiden Seiten sind neue Positionen gewonnen worden, auf beiden Seiten hat eine mächtige Vertiefung der Anschauungen stattgefunden. Vergleicht man das geistige Gesamtbild am Ausgange des 19. Jahrhunderts mit dem, welches der Schluß des Aufklärungszeitalters zeigt, so läßt sich nicht verkennen, daß die

Positionen des ethischen Empirismus nach allen Richtungen hin, psychologisch, historisch, soziologisch ausgebaut worden sind und daß man in dem sich immerfort vertiefenden Verständnis des sozialen Zusammenhanges, in der Erkenntnis der Entwicklungsgesetze und Entwicklungsbedürfnisse der menschlichen Gemeinschaft, zugleich aber auch in der Wertschätzung der freien menschlichen Persönlichkeit, die Mittel zur Bildung und Umbildung sittlicher Ideale gefunden hat. Es läßt sich aber auch nicht verkennen, daß die metaphysische und theologische Fundierung der Ethik zwar an Festigkeit außerordentlich viel eingebüßt, dafür aber vielfach eine Subtilität empfangen hat, welche diese Gedanken fähig macht, sich mit Anschauungen zu verknüpfen, die auf ganz anderem Boden erwachsen sind und neben allem, was dem Bereich der strengen Wissenschaft angehört, als ein Stück ehrwürdiger Überlieferung, als ein Ausblick aus der Wirklichkeit in das unbegrenzte Reich des Möglichen, Geltung zu behaupten. Heute noch kann keine der beiden Parteien den definitiven Sieg für sich in Anspruch nehmen. Aber in der sozialen Gestaltung der Machtverhältnisse sind große Verschiebungen vor sich gegangen. Die Aufklärung des 18. Jahrhunderts war auf eine verhältnismäßig dünne Schicht beschränkt gewesen. Die Aufklärung des 19. Jahrhunderts ist tief ins Volk gedrungen. Freilich sind auch religiöse Ideen in manchen Volksteilen wieder zu erhöhter Geltung und lebendiger Wirksamkeit gelangt. Aber weite Kreise des Volkes haben die Wissenschaft lieben und sich mit dem Erkennbaren begnügen gelernt. Und wenn bisher die Macht der Wissenschaft nicht groß genug war, um die Reste des religiösen Denkens aus dem Geiste der Kulturvölker auszumerzen, die theozentrische Anschauung völlig in die anthropologische und soziologische umzubilden, so gibt es heute auch keine Macht mehr, die stark genug wäre, um die Völker unter die Autorität, sei es eines historischen Glaubens oder sei es einer Vernunftreligion, zu beugen. Dies ist nicht, wie es noch Goethe in einem bekannten Worte genannt und als das größte Thema der Weltgeschichte bezeichnet hat, der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben. Nur sehr wenige unter den Vorkämpfern der freien oder natür-

lichen Weltanschauung sind — wie diese Darstellung wieder und wieder gezeigt hat — in diesem Sinne ungläubig, d. h. rein negativ und auflösend gewesen. Die meisten haben nur zerstört, um aufzubauen; nur verneint, um an anderer Stelle um so kräftiger bejahen zu können. Der Unglaube ist keine schöpferische Macht. Kein Ungläubiger hat je etwas Großes zustande gebracht. Wenn man nicht an Gott glaubt oder an die transzendente Vernunft oder an eine Idealwelt, so muß man doch an die Menschheit glauben; und wenn man auch nicht an die Menschheit glauben kann, so muß man wenigstens an sich selbst glauben. Und wenn dasjenige, was aus solchem Glauben an sich selbst geschaffen wird, dann Menschheitswerte sind, so mag auch einem solchen sein egozentrischer Glaube verziehen sein. Der Kampf des Glaubens mit dem Unglauben ist daher, sieht man genauer zu, immer nur der Kampf des einen Glaubens mit einem anderen Glauben. Dieser Kampf sollte in Gegenwart und Zukunft nur ein Kampf der Geister sein, in welchem der politischen Macht des Staates bloß die Rolle des unparteiischen Zuschauers ziemt — einfach darum, weil der Staat gar nicht imstande ist, eine Entscheidung zu treffen, sondern sie fix und fertig aus der Hand einer der streitenden Parteien empfangen muß. Wie sich das Kräfteverhältnis dieser Parteien in der Zukunft gestalten wird? Wer vermöchte es zu sagen. Ein großer Staatsmann und politischer Denker des modernen Italiens[22] hat gemeint, der Sinn für das Göttliche wachse in der Menschheit in gleicher Proportion mit dem Positivismus. Mag sein. Aber der Begriff des Göttlichen selbst wird vielleicht der Umgestaltung, die sich jetzt schon ankündigt, nicht entgehen können. Und je dunkler dieser Begriff in seiner kosmischen Bedeutung wird, um so mehr wird an die Stelle des Imperativs, mit welchem einst die metaphysische Ethik ins Feld zog: Verähnlichung des Menschen mit Gott, der Gedanke der Humanisierung des Gottesbegriffs treten; das menschheitliche Ideal wird immer gewisser, jemehr das übermenschliche verblaßt.[23]

Anmerkungen zum I. Kapitel

[1] Die Vielheit der Kant-Ausgaben macht es schwierig, bei Zitaten die notwendige Raumersparnis mit der Bequemlichkeit der Leser zu vereinigen. Ich gebe die folgenden Nachweise möglichst nach den Abteilungen der betreffenden Schriften selbst, in denen sie dann unschwer zu finden sein dürften; füge indes Band und Seitenzahl nach der Ausgabe der Berliner Akademie bei. Zur Bezeichnung der einzelnen Schriften dienen folgende Abkürzungen.

KRV = Kritik der reinen Vernunft.
KPV = „ „ praktischen Vernunft.
KUK = „ „ Urteilskraft.
GMS = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.
RGV = Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Aus der unermeßlich angewachsenen Kant-Literatur gebe ich im folgenden die wichtigsten neueren Arbeiten über Kant und speziell die kantische Ethik an, wobei ich von den Darstellungen in allgemeineren Werken über Geschichte der Philosophie absehe. Von den Arbeiten über die Kantsche Philosophie überhaupt seien erwähnt: Paulsen: Immanuel Kant, sein Leben und seine Lehre (4. Aufl. 1904); Caird: The Critical Philosophy of Immanuel Kant (1889); Ruyssen: Kant (2. Aufl. 1904). Von neueren Darstellungen der praktischen Philosophie Kants: August Messer: Kants Ethik. Eine Einführung in deren Hauptprobleme und Beiträge zu ihrer Lösung (1904); Axel Haegerström: Kants Ethik im Verhältnis zu seinem erkenntnistheoretischen Grundgedanken systematisch dargestellt (1902). Während Haegerström sich fast ausnahmslos mit Kants Auffassung identifiziert, finden sich bei Messer neben der treuesten und sorgfältigsten Interpretation Kants auch sehr beachtenswerte kritische Gedanken.

Von ausländischen Bearbeitungen vergleiche man: Delbos: La Philosophie pratique de Kant (1905). Auch manche Versuche, auf Kantscher Grundlage weiterzubauen, sind geeignet, Licht auf den inneren Zusammenhang und die historische Bedeutung der Kantschen Ethik zu werfen. Ich erwähne hier neben W. Koppelmann: „Die Ethik Kants, Entwurf zu einem Neubau auf Grund des Kantischen Moralprinzips“ (1907), vor allem die Arbeiten Hermann Cohens, und zwar nicht nur seine „Ethik des reinen Willens“ (1904),

welche sich von Hause aus als eine zeitgerechte Ausgestaltung der Kantischen Prinzipien gibt, sondern auch die zunächst Darstellungs- und Interpretationszwecke verfolgende Schrift: Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte (2. Aufl. 1910).

Neben diesen Arbeiten, welche trotz gewisser Reserven im Einzelnen sich doch im großen und ganzen auf den Boden der Kantischen Ethik stellen, dürfen aber auch die gewichtigen kritischen Stimmen nicht überhört werden. Die Kritik, welche die nachkantische Philosophie in Deutschland an dessen Ethik geübt hat, ist zum Teil Gegenstand spezieller Darstellung im gegenwärtigen Buche. Von neueren Arbeiten dieser Art seien erwähnt: Ueberweg: Über das Aristotelische, Kantische, Herbartsche Moralprinzip (Zeitschr. f. Philos. Bd. 24); Trendelenburg: Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik (Histor. Beitr. z. Philos. Bd. 3); E. Zeller: Über das kantische Moralprinzip und den Gegensatz formaler und materialer Moralprinzipien (1880); Otto Lehmann: Kants Prinzipien der Ethik und Schopenhauers Beurteilung derselben (1880).

Vgl. ferner die wichtigen Gesichtspunkte, welche Gizycki in der Schrift „Die Ethik Humes“ (1878) zur Beurteilung Kants bietet. Von der ausländischen Literatur besonders zu beachten: Porter: Kants Ethics; a critical exposition (1886) und A. Fouillées tief eindringende Prüfung in: Critique des Systèmes de Morale contemporains (4. Aufl. 1894). Vgl. zu der Diskussion außerdem noch Strecker: Kants Ethik; offener Brief an Prof. August Messer (1910), und Vorländers apologetische Arbeit: Der Formalismus der Kantischen Ethik (1893). Wertvoll durch die sorgfältig durchgeführte Reduktion der Kantschen Ethik auf die zugrunde liegenden psychologischen Begriffe und die von da aus sich ergebende Kritik ist die Arbeit von Hegler: Die Psychologie in Kants Ethik (1891).

[2] Vgl. Zart: Einfluß der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts (1881). Das im Texte Gesagte muß auch von dem trefflichen Garve gelten, obwohl seine moralphilosophischen Arbeiten an und für sich betrachtet vor Kant manche Vorzüge voraushaben. An historischer Kenntnis und unbefangener Würdigung der Engländer war er diesem vielleicht überlegen; aber einen neuen Anstoß hat er nicht zu geben vermocht. Überdies erschienen seine wichtigsten Arbeiten erst in der Periode von Kants Kritizismus. Vgl. Alb. Stern: Über die Beziehungen Garves zu Kant und unten Kap. II, 1.

[3] Über die Kantische Ethik in der vorkritischen Zeit und ihre sukzessiven Umbildungen siehe Höffding: Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants. Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. 7, S. 449 ff.; Fr. W. Foerster: Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft (1894); K. Schmidt: Beiträge zur Entwicklung der Kantschen Ethik (1900); P. Menzer: Der Entwicklungsgang der Kantschen Ethik in den Jahren 1760—1785 (Kant-Studien Bd. 2 u. 3).

[4] S. Foerster, a. a. O. S. 20 und 24, woselbst auch die wichtigsten Stellen in wörtlichen Anführungen.

[5] Kants Urteil über Rousseau in den von Schubert aus Kants Nachlaß herausgegebenen Fragmenten. (Sämtl. Werke von Rosenkranz und Schubert; Teil XI, Abt. I, S. 240 u. 241.) Die im Texte benutzte Deutung der betreffenden Äußerungen Kants ist von Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 4, S. 229—230 der 3. Aufl. Die korrespondierende Stelle über Hume steht in der Einleitung der „Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik". Der mächtige Einfluß Rousseaus auf Kant wird von allen neueren Darstellern hervorgehoben. Siehe Windelband: „Geschichte der neueren Philosophie", Bd. 2, 4. Aufl. 1907, S. 27 f.; Höffding: „Rousseaus Einfluß auf die Form der Kantischen Ethik", Kant-Studien, Bd. 2, S. 11—21; M. Menn: „Kants Stellung zu Rousseau" (1894) S. 31 f., sowie die unter Anmerkung 3 angeführten Schriften; besonders Foerster S. 8 u. 70 f. Das gleiche erhellt auch aus der parallelen Darstellung des Rousseauschen und Kantschen Gedankenkreises, welche Dieterich (Kant und Rousseau, 2. Aufl.) gegeben hat. Vgl. ferner R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie (1890) Kapitel III.

[6] S. Rudolf Reicke: Lose Blätter aus Kants Nachlaß. Für die Entwicklung der ethischen Reflexion Kants kommt vorzugsweise in Betracht das Fragment Nr. 6 des ersten Heftes (S. 9 ff.), welches zwar den Zusammenhang zwischen Moralität und Glückseligkeit festhält, aber in dem Hinausdrängen auf die Form der Allgemeinheit einen entschieden rationalistischen Zug zeigt. (Vgl. d. Erörterung bei Messer, Kants Ethik S. 23 f.) Auch eine Anzahl brieflicher Äußerungen, namentlich an Herz, kommen in Betracht. Vgl. die vollständige Sammlung der Kant-Briefe in der Berliner Akademieausgabe Bd. 10, (II. Abt. Bd. 1), welcher aus den Jahren 1747 bis 1788 die Briefe von und an Kant enthält. Über die Entwicklung der Kantschen Ethik zwischen 1765 und der GMS haben namentlich Foerster, Schmidt und Menzer (s. Anmerkung 3) eingehende Untersuchungen angestellt. Ebenso widmen Hegler (Die Psychol. in Kants Ethik, Kap. XI) und Messer (Kants Ethik, Kap. II) der Genesis der Kantschen Ethik große Aufmerksamkeit.

[7] Foerster, a. a. O. S. 30 u. 32—39, welcher die Dissertation von 1771 als den wichtigsten erkennbaren Wendepunkt nicht nur für die erkenntnistheoretischen, sondern auch für die ethischen Anschauungen Kants erklärt. Vgl. Messer, Kants Ethik S. 22 und die Bemerkungen bei Höffding: „Kontinuität im Entwicklungsgang Kants" (a. a. O. S. 458 ff.). Auch Hegler (Die Psychol. in Kants Ethik, S. 324) kommt zu dem Schlusse, daß die Entwicklung der Ethik Kants der seiner theoretischen Philosophie parallel gehe, und daß die spätere kritische Ethik nicht einfach eine völlige Neuschöpfung infolge der erkenntnistheoretischen Umwälzung sei. Wenigstens ein Teil der Grundgedanken der kritischen Ethik hat sich in Kant ausgebildet, ehe die Neubegründung der theoretischen Philosophie in der KRV ihren Abschluß fand.

[8] Man vgl. die scharfen Ausdrücke Kants GMS 2. Abschn. IV, 409 f.; außerdem S. 432, 443 f. Eine tabellarische Zusammenstellung der praktisch-

materialen Bestimmungsgründe im Prinzip der Sittlichkeit, also nach Kants Ansicht sämtlicher bisheriger Moralprinzipien, in KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst. (V, 40). Vgl. die vorläufige Einteilung in GMS 2. Abschn. (IV, 441 f.).

[9] KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst., § 4, Anmerkg. (V, 28). GMS 2. Abschn.: Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit (IV, 441 f.).

[10] KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst., § 8, Anmerkg. II. (V, 36 f.).

[11] GMS 1. Abschn. pass. (IV, S. 393 f.; 399 f.). KPV 1. Tl., I. B. 3. Haupst. (V, 81).

[12] GMS (IV, 400).

[13] GMS 2. Abschn.: Die Heteronomie des Willens (IV, 441). Kant sagt es dort ausdrücklich: „So soll ich z. B. fremde Glückseligkeit zu befördern suchen, nicht als wenn mir an deren Existenz was gelegen wäre (es sei durch unmittelbare Neigung, oder irgend ein Wohlgefallen indirekt durch Vernunft), ... damit praktische Vernunft nicht fremdes Interesse bloß administriere, sondern bloß ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweise."

[14] KPV I. Tl., I. Bd., 3. Hauptst. init. (V, 71 f.), vgl. 74: „Alles, was sich als Objekt des Willens v o r dem moralischen Gesetze darbietet," ist von den Bestimmungsgründen des Willens durch dieses Gesetz selbst ausgeschlossen. Ebenso S. 81. Vgl. II. Buch, 2. Hauptst. Nr. II (V, 117 f.).

[15] GMS 1. Abschn. extr. (IV, S. 404), 2. Abschn. init. (IV, 411 f.); KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst. § 7, Anmerkg. § 8; 3. Hauptst. extr. „Von den Triebfedern" (V, 81 f. u. 86 ff.). Die bekannte schöne Apostrophe an die Pflicht; ibid.: „Krit. Beleuchtung" (V, 92 f.), dann KPV II. Tl. (V, 154 ff.). Aus diesem Grunde hat Kant auch den Versuch Schillers, Kants Meinung über diesen Punkt zugunsten seiner ästhetischen Ethik zu interpretieren höflich aber entschieden zurückgewiesen. Siehe die beachtenswerte Stelle in RGV 1. St. Anmerkg. z. Einleitg. (VI, S. 23, Anmerkg.). Der Grund dieser Abweisung ist auch bereits KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst. Nr. II (V, 117) angedeutet, wo Kant ausdrücklich sagt: „Achtung (der eigentliche sittliche Bestimmungsgrund) ist etwas, wofür kein der Vernunft zugrunde gelegtes vorhergehendes Gefühl möglich ist, weil dieses jederzeit ä s t h e t i s c h und p a t h o l o g i s c h sein würde."

[16] GMS 2. Abschn. pass. (IV, 406, 408 f., 419).

[17] GMS 1. Abschn. (IV, S. 402). KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst., § 4 und 7.

[18] GMS 2. Abschn. (IV, 416 u. 419 f.). KPV I. Tl., I. B., 1. Haupst., § 1 (V, 19).

[19] GMS 2. Abschn. (IV, 421 ff.).

[20] Soviel ich sehe, ist Hegel der erste gewesen, der diese Schwäche von Kants Formulierung des Sittengesetzes klar durchschaute. Jedenfalls ist die Unmöglichkeit, bloß durch logische Prozesse, durch den Satz des Widerspruchs, praktische Regeln zu gewinnen, nie vorher mit gleicher

Schärfe ausgesprochen worden wie von Hegel in der Abhandlung „Über die wissensch. Behandlungsarten des Naturrechts" (S. W. I. Bd., S. 349 ff.). Vgl. auch die Ausführungen unten in Kap. IV, 1. Abschn., Nr. 7.

[21] Die teilweise Rechtfertigung Kants, gegen den Vorwurf des latenten Eudämonismus, welche z. B. Hegler versucht (Die Psychologie in Kants Ethik, S. 98 ff.), zeigt nur um so deutlicher die psychologische Unhaltbarkeit der Kantschen Konstruktion. Vgl. die Arbeiten von E. Neuendorff: Das Verhältnis der Kantschen Ethik zum Eudämonismus (1897) und St. zu Dohna: Kants Verhältnis zum Eudämonismus (1902).

[22] GMS 2. Abschn. (IV, 428 ff.).

[23] Ibid. 2. Abschn. (IV, 432 f., 440 f). KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst., § 7.

[24] GMS 1. u. 2. Abschn. (IV, 401, Anmerkg.; dann 434 f.). KPV I. Tl., I. B., 3. Hauptst. passim. (V, 74 ff.; 78 ff.); ferner die wichtigen Äußerungen im II. B., 2. Hauptst., Nr. II (V, 116 f.) und II. Tl. (Methodenlehre) (V, 159 f.). Vgl. GMS 3. Abschn. (IV, 460 f.). Vgl. Gurewitsch: Zur Geschichte des Achtungsbegriffes (1897).

[25] Namentlich das Verhältnis des stoischen Gedankenkreises zur Ethik Kants ist in letzterer Zeit mehrfach zum Gegenstand der Untersuchung und Darstellung gemacht worden. Vgl. A. Cresson: „La Morale de Kant" (1897), S. 164 ff., welcher nachweist, daß die Kantische Lehre dem Stoizismus ähnlich ist, jedoch nur in ihren Ergebnissen, nicht in ihrer Begründung; s. ferner W. Dilthey: „Die Autonomie des Gedankens, der konstruktive Rationalismus und der pantheistische Monismus, nach ihrem Zusammenhang im 17. Jahrhundert (Arch. f. Gesch. Phil. VII. Bd., S. 393 ff.). Dort wird gezeigt, von welchem Einfluß die Stoa auf Herbert v. Cherbury gewesen sei, und daß sie durch diesen auf den moralischen Rationalismus des ganzen 18. Jahrhunderts und bis auf Kant und Jacobi gewirkt habe.

[26] Vgl. meine Gesch. d. Ethik, Bd. 1, S. 236 f.; 269; 327 und 331 mit KPV I. Tl., I. B., 2. Hauptst. init. (V, 58 ff.; 62 f.).

[27] Dies hat namentlich Hegler a. a. O. S. 104 ff. mit Entschiedenheit hervorgehoben. Man beachte besonders folgende Ausführung von Kant: „Es ist ein unfehlbares Kennzeichen, daß eine Handlung nicht moralisch ist, wenn ihre Maxime sich selbst widerspricht, welches ich aus dem bloßen Begriffe a priori ohne alle Erfahrungsverhältnisse . . . nach dem Satze des Widerspruchs beurteilen kann." Die Stelle befindet sich in der Schrift „Zum ewigen Frieden in der Philosophie" (1790) 2. Abschn. (2. Ausg. v. Hartenstein, VI. Bd., S. 497).

[28] GMS 2. Abschn. (IV, 444). Es verdient bemerkt zu werden, daß ein Kant so nahestehender Denker wie Martineau (Types of ethical theory, Vol. II) die rationalistischen oder „dianoëtischen" Theorien unter den Begriff der „hetero-psychologischen" stellt.

[29] In dieser mehr zurückhaltenden Weise hat Höffding (Kontinuität im philos. Entwicklungsgange Kants, a. a. O. S. 465 f.) den Rationalismus Kants zu deuten versucht. Dagegen fällt Hermann Cohen in eine Übertreibung, welche gerade das Verdienst der Kantschen Theorie preisgibt

und sich all den Bedenken aussetzt, welche schon früher (Gesch. d. Eth. I, 270 u. 328) gegen Clarke und Price geltend gemacht werden mußten. Er begnügt sich nämlich nicht damit (Kants Begründung der Ethik 2. Aufl. 1910, S. 159), den Kantschen Ausdruck: Das Sittliche müsse nicht bloß für den Menschen, sondern „für vernünftige Wesen überhaupt" gelten, in richtiger Weise also zu deuten (S. 161): „Die ethische Realität sollte nicht abgeleitet werden aus der Anthropologie, damit das für die Menschheit Notwendige nicht abstrahiert werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlechte Mögliche, das will sagen, über das in der bisherigen Menschengeschichte Wirkliche"; sondern er geht noch weiter und meint: „Es führt uns dieser Ausdruck (Kants) leicht auf den Gedanken: daß, wenn Menschen nicht wären, doch das Sittliche sein müßte . . . Wenn Menschen nicht da wären, so müßte das All der Dinge denn doch einen Endzweck haben . . . Und bestände selbst dieser teleologische Mechanismus unseres Denkens nicht, so sei dies behauptet: das Sittliche ist als eine Realität solcher Art zu denken, daß es bestehen müßte, daß sein Sein sein müßte, auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte."

30 GMS 2. Abschn. extr. (IV, 443).

31 Jodl, Gesch. d. Ethik, I. Bd., S. 284 u. 289; 309; dann 337.

32 KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst., § 8 (V, 37 f.).

33 Über das Achtungsgefühl vgl. die oben Anmerkg. 24 angef. Stellen; über die Selbstzufriedenheit KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst. II. (V, 117 f.) u. a. a. O. II. Tl. extr. (V, 160), sowie die unten im 3. Abschnitt dieses Kapitels folgenden Erörterungen.

34 KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst., Nr. II (V, 117 f.).

35 GMS 2. Abschn. pass. (IV, 408, 411, 425). KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst., § 7. Folger. (V, 31). Ibid. Nr. I, Deduktion der Grundsätze (V, 47).

36 Vgl. R. Beyrich: Vergleichende Darstellung und Beurteilung der sittlichen Prinzipien bei Plato und Kant (1889); und für die sämtlichen im Text angeführten Zusammenhänge namentlich Laas: Idealismus und Positivismus II. Bd.

37 Vgl. die Anmerkg. 16 angeführten Stellen. Kants Ausdrucksweise ist nicht überall ganz dieselbe. Der Satz (V, 31; s. ob. Anmerkg. 35): „Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen" — dieser Satz mit der dazugehörigen Anmerkg. ist für sich vollständig unzweideutig und seinem Sinne nach mit der in meinem Texte gegebenen Darstellung identisch. Dagegen sind die Sätze, mit denen KPV die „Deduktion der Grundsätze" (V, 42) beginnt, obwohl natürlich das gleiche meinend, doch in ihrem Ausdruck gar sehr geeignet, irrezuführen. Die Analytik hat nicht dargetan, daß reine Vernunft praktisch sein, d. h. für sich unabhängig von allem Empirischen, den Willen bestimmen könne, sondern sie hat nur dargetan, daß wir es als Tatsache des Bewußtseins

entdecken, sie s o l l e den Willen in dieser Weise bestimmen. Dem Willen Gesetze geben und den Willen im Sinne derselben bestimmen, ist nicht dasselbe. Dafür, daß die Autonomie in dem Grundsatze der Sittlichkeit den Willen wirklich zur Tat bestimmt, gibt es nach Kant selbst keinen Beweis.

[38] GMS 3. Abschn. extr. (IV, 461); KPV I. Tl., I. B., 3. Hauptst. imit. (V, 72). Vgl. dazu Benekes scharfe aber treffende Kritik: unten VIII. Kap. Anmerkg. 5.

[39] GMS 3. Abschn. init. (IV, 446 ff.); KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst., § 8 (V, 33); ibid. Dedukt. d. Grunds. (V, 43 f.).

[40] Herbart, Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral § 138 (Sämtl. Werke, v. Hartenstein, Bd. VIII, S. 345).

[41] GMS 3. Abschn. init. (IV, 447). Kant sagt es hier ausdrücklich: „Ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen ist einerlei."

[42] GMS 3. Abschn.: „Freiheit muß als Eigenschaft des Willens aller vernünftigen Wesen vorausgesetzt werden." Die Vorrede zur KPV (V, 4) verdeutlicht dies durch den Ausdruck: „Die Freiheit sei die ratio essendi des moralischen Gesetzes; das moralische Gesetz aber die ratio cognoscendi der Freiheit." Ganz ähnlich KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst. (Deduktion der Grundsätze, V, 46) und ebenda: „Von den Grundsätzen" etc. § 6 (V, 29).

[43] KPV Vorrede (V, 5 ff.). Besonders deutlich die Anmerkg.: „Die Vereinigung der Kausalität als Freiheit mit ihr als Naturmechanismus, davon die erste durchs Sittengesetz, die zweite durchs Naturgesetz, und zwar in einem und demselben Subjekte, dem Menschen, fest steht, ist unmöglich, ohne diesen in Beziehung auf das erstere als Wesen an sich selbst, auf das zweite aber als Erscheinung, jenes im r e i n e n, dieses im e m p i r i s c h e n Bewußtsein vorzustellen. Ohne dieses ist der Widerspruch der Vernunft mit sich selbst unvermeidlich." Vgl. KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst. „Deduktion der Grundsätze" (V, 48 f.) und ebenda. „Von der Erweiterung der prakt. Vern.-Gebr." (V, 55 f.).

[44] GMS 3. Abschn. „Wie ist ein kategor. Imperativ möglich?" (IV, 453) und KPV I. Tl., 1. B., 3. Hauptst. „Beleuchtung der Analytik" (V, 98 f.).

[45] Ich verweise zur Verdeutlichung dieser Vielen vielleicht anstößigen Behauptung neben allem Früheren nochmals auf Stellen wie KPV I. Tl., I. B., 1. Hauptst. „Von den Grundsätzen" § 8 (V, 33). Das moralische Gesetz drückt „nichts anders aus, als die A u t o n o m i e der reinen praktischen Vernunft"; „diese e i g e n e G e s e t z g e b u n g aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande;" und ganz ebenso a. a. O. „Deduktion d. Grunds." (V, 43).

[46] Bezeichnend in dieser Richtung ist gleich die Vorrede zu KPV (V, 4). Dort finden sich die Sätze: „Freiheit ist wirklich; denn diese Idee offenbart sich durchs moralische Gesetz." . . . „Wäre keine Freiheit, so würde das moralische Gesetz in uns gar n i c h t a n z u t r e f f e n sein."

Wie doch? Nach den früheren Sätzen konnte die Wirklichkeit des moralischen Gesetzes doch nur die Wirklichkeit der (mit ihm identischen) Forderung, frei (sittlich) zu werden, verbürgen. Die Wirklichkeit der Freiheit ist so wenig auszumachen als die der Sittlichkeit; wir wissen nicht und können nicht wissen, ob es überall einen Menschen gibt, dessen Wille nur von sittlichen Motiven geleitet wird. Und warum sollte das moralische Gesetz in uns nicht anzutreffen sein, wenn die Freiheit nicht wirklich wäre? Strebte denn unser Herz mit so heißer Sehnsucht nach dem Hohen und Edlen, wenn dieses nicht in der Ferne läge? Weist uns nicht das sittliche Gebot selber auf etwas hin, was nicht ist, sondern immerfort zu werden bestimmt ist? Noch seltsamer berührt es, wenn nun die Darstellung der KPV selbst im I. Tl., I. B., 1. Hauptst. in der „Deduktion der Grundsätze" und „Erweiterung d. pr. Vern.-Gebr." (V, 48 f. u. 55) davon spricht, daß die „objektive Realität" eines reinen Willens oder, was dasselbe ist, einer reinen praktischen Vernunft, im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben sei . . . Auch hier muß man fragen: das Gesetz, dem in keiner Erfahrung etwas Entsprechendes aufgewiesen werden kann, sollte die „objektive Realität" eines reinen Willens als „Faktum" verbürgen? Unmöglich, nach Kants ausdrücklichen Erklärungen.

[47] Eine sehr verdienstliche Zusammenstellung der Äußerungen Kants über das Noumenon hat O. Lehmann gegeben „Über Kants Prinzipien der Ethik" (1880) S. 76 Anmerkg. Das Schwankende des ganzen Begriffes tritt hier deutlich hervor. Wertvolle Beiträge zu der Frage liefert auch das Programm von O. Riedel: „Die Bedeutung des Dinges an sich in der Kantischen Ethik." Stolp 1888.

Ich verweise außerdem auf die Zusammenstellung Kantscher Sätze, welche D. Neumark gegeben hat: Die Freiheitslehre Kants und Schopenhauers 1896, S. 11—12. An allen diesen Stellen wird die moralische Freiheit mit dem übersinnlichen Substrat der Natur parallelisiert und die Einheit beider Begriffe betont.

[48] So heißt es an der oben bezeichneten Stelle (V, 49): „Hiedurch (nämlich das Gesetz der Kausalität in einer intelligiblen Welt, durch Freiheit) wächst zwar der spekulativen Vernunft in Ansehung ihrer Einsicht nichts zu, aber doch in Ansehung der Sicherung ihres problematischen Begriffs der Freiheit, welchem hier objektive und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelte Realität verschafft wird."

[49] KPV I. Tl., I. B., 3. Hauptst. „Beleuchtung der Analytik" (V, 95, 97 f.).

[50] A. a. O. S. 96 f. Ich verbinde damit einzelne, wie mir scheint völlig zutreffende Bemerkungen bei Hebler, Elemente einer philos. Freiheitslehre (1887) S. 60—61. Sehr richtig ist die Umbildung des bekannten Leibnizschen Satzes: „Nihil est in volitione quod non antea fuerit in motivis nisi ipsa voluntas". Über Kants Mißachtung der psychologischen Freiheit hat sich schon Herbart tadelnd ausgesprochen (Über die Ursachen, welche

das Einverständnis über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren; S. W. Bd. IX, S. 21) und gemeint, darnach werde man bald nicht mehr begreifen können, wie doch ein Leibniz, der sonst nicht eben als ruchloser Leugner des Sittlichen bekannt sei, sich mit einer anderen Freiheit habe behelfen können.

[51] A. a. O. S. 99 f.

[52] Ich glaube nicht, daß sich in der Kantschen Freiheitslehre eine eigentliche Entwicklung aufweisen läßt. Eine genaue Vergleichung der Stellen dürfte vielmehr zeigen, daß der ganze Begriff bei Kant fortwährend im Schwanken ist. Denn in der RGV finden sich, trotz des Vorwiegens der theologischen Freiheitslehre, doch noch Anklänge an die frühere, und umgekehrt blickt der Gedanke des „liberum arbitrium" in früheren Äußerungen Kants schon bedenklich durch.

Es sind mehrfach Versuche gemacht worden, die Freiheitslehre Kants als eine einheitliche aufzuzeigen. Am entschiedensten D. Neumark: Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer (1896) S. 74. Dies ist dadurch möglich, daß er das liberum arbitrium im Sinne einer transzendenten Willensentscheidung des Subjekts über seinen Charakter allen menschlichen Handlungen, den moralischen wie den unmoralischen, zugrunde legt. Eine Rettung um teuren Preis! Daß anderseits die Interpretation Kants durch Cohen (Kants Begründung der Ethik), welcher den intelligiblen Charakter mit dem Sittengesetz identifiziert, d. h. die Freiheit nur als Endzweck des menschlichen Handelns auffaßt, sich nur mit einem Teil der Kantschen Äußerungen deckt, geht aus der obigen Darstellung hervor und wird auch von Neumark betont. Vgl. ferner Messer, a. a. O. S. 358, und P. Salits: Darstellung und Kritik der Kantischen Lehre von der Willensfreiheit (1898). Auch von diesen Darstellern werden die zahlreichen Unstimmigkeiten und Schwankungen in Kants Freiheitsbegriff anerkannt und verzeichnet. (Bei Messer, Kap. 15—17; bei Salits S. 128 ff.).

[53] RGV I. Stück init. u. Nr. III (VI, 20 f. u. 37).

[54] Ibid. Nr. IV (VI, 41).

[55] Ibid. I. Stück init., dann Nr. 4 u. allg. Anmerkg. (VI, 20, 43, 49 f.).

[56] S. Herbart, Gespr. üb. d. Böse (S. W. IX, 113—114); u. Briefe üb. d. Freiheit S. 231 (IX, 373).

[57] Vgl. Herbarts Gespr. üb. d. Böse (S. W. IX, S. 110). Daub steht in seinem „Judas Ischariot oder das Böse im Verhältnis zum Guten" (1816) auf dem Boden der Schellingschen Theosophie. Erst später hat er sich Hegel zugewandt. Den besten Bericht über das wunderliche Buch, welches heute selbst unter Theologen schwerlich noch Leser finden dürfte, gibt Gaß in seiner Gesch. d. protest. Dogmatik, Bd. IV, S. 409 ff.

[58] Zu diesem Abschnitt vgl. m. außer den oben angef. allgemeinen Darstellungen die Arbeiten von O. Pfleiderer: Geschichte d. Religionsphilosophie, 3. Aufl. 1893; H. Pünjer: Geschichte d. christl. Religionsphilosophie seit d. Reformation, II. Bd.: Von Kant bis auf die Gegenwart, 1883; und Ch. Bartholmèss: Histoire critique des doctrines réligieuses

de la philosophie moderne (1855), welche ich zu den auf die religiöse Frage bezüglichen Abschnitten dieses Bandes ein für allemal zu zitieren mir erlaube. Von den auf Kant speziell gehenden Darstellungen sei erwähnt: E. Laas: Kants Stellung in der Geschichte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen, 1882.

[59] KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst. (V, 110). Damit ist zu vgl. die sehr beachtenswerte Ausführung in der Vorrede zu RGV, Anmerkg. (VI, S. 6). S. auch die Anmerkg. 21 angegebenen Schriften.

[60] KPV a. a. O. init. (V, 110) und Nr. I: „Antinomie der prakt. Vern." (V. 113 f.).

[61] So wenigstens KPV: a. a. O. Nr. II (V, 117 f.). Die GMS denkt in diesem Punkte weit idealer, wenn ich mich so ausdrücken darf. Ausdrücklich versichert sie 1. Abschn. (IV, 396), man dürfe die Natur nicht unzweckmäßig schelten, weil sie ihre höchste praktische Bestimmung, die Gründung eines guten Willens, nicht ohne manchen schweren Abbruch an unseren Neigungen zu erreichen vermöge, weil sie dabei einer Zufriedenheit nach ihrer eigenen Art, nämlich aus der Erfüllung eines Vernunftzwecks, fähig sei.

[62] KPV a. a. O. Nr. 5: Das Dasein Gottes etc. (V, 124 f.).

[63] Vgl. die in Anmerkg. 60 angeführten Stellen.

[64] KPV a. a. O. Nr. 2: Krit. Aufhebg. etc. (V, 114); ibid. Nr. 5 (V, 124 ff.). In demselben Sinne auch die Vorrede zu RGV, Anmerkg. (VI, 7 f.) und die in Anmerkg. 66 angeführten Stellen a. d. KUK.

[65] KPV a. a. O. Nr. 3; Definition des „Postulats" Nr. 4, Nr. 6, 7, 8.

[66] KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst., Nr. 1 (V, 113); Nr. 2 (V, 115 u. 119); ibid. Nr. 8 (V, 142 ff. u. Anmerkg.), dann KUK II. Tl., § 87—88 (V, S. 447 ff.).

[67] Ganz unvermittelt tritt KPV a. a. O. 1. Hauptst. die Behauptung auf, „die praktische Vernunft suche die Totalität eines Gegenstandes unter dem Namen: Höchstes Gut", in dessen Begriff Tugend und Glückseligkeit notwendig verbunden erscheinen (V, 108 u. 110 f.). Warum? Weil „der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber nicht teilhaftig zu sein, mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens, welches zugleich alle Gewalt hätte, nicht zusammen bestehen könne, wenn wir uns ein solches auch nur zum Versuche denken." Damit haben wir uns im Kreise gedreht. Ein höchstes Wesen ist notwendig, weil Glückseligkeit und Tugend zusammengehören; und beide gehören zusammen, weil ihr Auseinanderfallen der Idee eines solchen Wesens widerspräche! Nur dann also, wenn die unbedingt teleologische Anordnung der Welt, das Vorhandensein einer von den Naturursachen verschiedenen, rein moralischen Kausalität, bereits feststeht, läßt sich auf der Tatsache des Sittengesetzes die Existenz der Gottheit begründen. Vgl. die folgenden Erörterungen KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst., Nr. 5—8.

[68] KPV I. Tl., II. B., 1. Hauptst. extr. (V, 161 f.); ibid. 2. Hauptst.

Nr. 5 extr.) Die Methodenlehre (KPV II. Tl.) schweigt über diese Schwierigkeit. Doch vgl. KUK II. Tl., § 91 Anh. (V, 467).

[69] KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst., Nr. 5.

[70] Laas (a. a. O. S. 16—17) hat darauf hingewiesen, daß das dritte Postulat, welches Kant zu Gott und Unsterblichkeit hinzufügt, an verschiedenen Stellen dermaßen Inhalt und Ausdruck wechsle, daß man nur annehmen könne, Kant habe für die Dreizahl selbst eine gewisse Vorliebe gehabt.

[71] Vgl. die Äußerungen Herbarts, unten in Kap. V, Anmerkg. 56.

[72] Vgl., um diese Schwankungen Kants ersichtlich zu bekommen, KPV I. Tl., II. B., 2. Hauptst., Nr. 5 (V, 125 ff.) mit RGV III. Stück, 1. Abt., Nr. 3 (VI, 98 f.); IV. Stück zu Anfang, Anmerkg. (VI, 153) mit Metaphysik der Sitten II. Tl. Schluß.

[73] Vgl. meine Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 169, 235 f., 275 f., 315. 388 f., 509.

[74] Darauf hat insbesondere Hettner mit Wärme hingewiesen (Gesch. d. deutschen Literatur, 2. Aufl., III. Buch, 2. Abt, S. 31).

[75] RGV IV. Stück; passim. „Metaphysik der Sitten" II. Teil, am Ende. Vgl. die spezielleren Ausführungen bei Laas und Gizycki a. a. O.

[76] RGV III. Stück, Abt. 1, Nr. 4 (VI, 100).

Anmerkungen zum II. Kapitel

[1] Über Garve vgl. man den reichhaltigen Artikel der Allg. Deutschen Biographie. Speziell über sein Verhältnis zu Kant: A. Stern: Die Beziehungen Garves zu Kant (1884), und P. Müller: Garves Moralphilosophie und seine Stellungnahme zu Kants Ethik (1905). Mit Garve wird häufig Ernst Platner zusammen genannt. Dieser aber darf kaum als Gegner Kants bezeichnet werden. In der 2. Auflage seiner Philosophischen Aphorismen (1800) sagt er, daß in Kants Schriften sein eigenes (reines) Moralprinzip (welches er den Prinzipien der Selbstliebe, des moralischen Sinnes und der Sympathie entgegensetzt) deutlicher als es je von ihm selbst gedacht worden war, entwickelt worden sei; aber auch zugleich mit Nebensätzen umgeben, die seinen Widerspruch in eben dem Grade reizten, als das Prinzip an sich ihm Beifall abnötigte. Diese „Aphorismen" sind im Grunde ein System der Moralphilosophie, welches eine Synthese Kants und der früheren Ethik versucht.

[2] Vgl. über Herders Stellung zur Ethik und die wichtigsten seiner gegen Kant gerichteten Äußerungen die Monographie von K. Siegel: Herder als Philosoph (1907), 18. Abschnitt, woselbst auch die urkundlichen Belege. S. auch Hettner: Geschichte der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts, 3. Buch, 1. Abteilung.

[3] Jacobi hat seine Philosophie, speziell seine Gedanken über Ethik, nirgends im Zusammenhange entwickelt. Seine Anschauung muß aus zahlreichen zerstreuten Äußerungen, namentlich in seinen beiden philosophischen Romanen und aus seinem Briefwechsel konstruiert werden. Zu der noch immer brauchbaren älteren Arbeit von E. Zirngiebl: Jacobis Leben, Dichten und Denken (1867) ist in neuerer Zeit die vortreffliche und tiefgehende Darstellung von Fr. A. Schmid gekommen: Fr. A. Jacobi. Eine Darstellung seiner Persönlichkeit und seiner Philosophie als Beitrag zu einer Geschichte des modernen Wertproblems (1908). Dort finden Jacobis ethische wie religionsphilosophische Anschauungen eingehende Behandlung und es wird die eigentümliche Stellung Jacobis zur Aufklärung, zu Kant und zur Romantik sorgfältig herausgearbeitet.

Nicht minder berücksichtigenswert, in bezug auf die historischen Zusammenhänge Jacobis mit der vorausgehenden und folgenden Philosophie

noch vollständiger, ist die Arbeit von L. Lévy-Bruhl: La Philosophie de Jacobi (1894). Jacobis Schriften liegen in einer Gesamtausgabe vor, welche er selbst noch begonnen hat (6 Bde., 1812—1825).

[4] Es ist unmöglich, gerade an diesem Punkte den Zusammenklang zwischen Jacobi und der unten (III. Kap., 2. Abschn.) erwähnten Lehre Fichtes über die Bedeutung der genialen Individuen und ihrer ethischen Initiative zu verkennen. Die beiden philosophischen Romane Jacobis, Woldemar und Allwill, sind aus den Jahren 1792 und 1794. Ebenso muß aber auch daran erinnert werden, daß später Feuerbach, von ganz anderen Ausgangspunkten herkommend, sehr ähnliche Einwendungen gegen die Ethik Kants erhoben hat. Vgl. Kap. IX, 2. Abschn., Nr. 3 und zu den dort angeführten Stellen noch die bezeichnenden Bemerkungen in S. W. Bd. I, S. 191 ff.

[5] Mit besonderer Sorgfalt ist L. Levy-Brühl (a. a. O., Kap. VIII) diesen Zusammenhängen nachgegangen.

[6] Von den zahlreichen Darstellungen der wissenschaftlichen Arbeiten Schillers seien erwähnt: K. Tomaschek: Schiller in seinem Verhältnisse zur Wissenschaft; Fr. Ueberweg: Schiller als Historiker und Philosoph, 1884 von Moritz Brasch aus dem literarischen Nachlasse Ueberwegs herausgegeben; literargeschichtlich weniger reichhaltig, wenn auch in den philosophischen Partien durch schärferes Eindringen überlegen.

Ferner R. Zimmermann: Schiller als Denker; in: Studien und Kritiken zur Philosophie und Ästhetik (1870) I. Bd., S. 266 ff., und K. Twesten: Schiller in seinem Verhältnis zur Wissenschaft (1863), sowie R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, IV. Kap. Auch bei Hettner: Literaturgeschichte des 18. Jahrhunderts III. Tl. (2. Aufl.) finden Schillers philosophische Abhandlungen eine treffliche Behandlung, welche durch das durchgängige Heranziehen seiner die wissenschaftlichen Ergebnisse zum ergreifendsten Ausdruck bringenden Gedichte einen besonderen Reiz empfängt. — Die Seitenzahlen der folgenden Zitate beziehen sich auf die histor.-krit. Ausgabe von Schillers Sämtlichen Schriften von O. Güntter und G. Witkowski (Leipzig, M. Hesse).

[7] Siehe den Brief an Körner vom 3. März 1791 (Schillers Briefe. Herausgegeben von F. Jonas, III. Bd., S. 135 ff.) Schillers Klage über Goethes mangelnde Fähigkeit, sich herzlich zu irgend etwas in der Philosophie zu bekennen, alle Philosophie nur „subjektivisch" anzusehen; andere Stellen bei Tomaschek S. 152 und 153 und aus den Briefen an Körner vom 8. und 18. Febr. 1793, Briefe III, S. 239 ff., 254 ff.; auch in der Abh. „Über naive und sentiment. Dichtung" gleich zu Anfang eine begeisterte Anmerkg. über Kant (Werke XVII, S. 480); ebenso „Briefe über ästhet. Erz.", 15. Brief Anmerkg. (Werke XVIII, S. 57).

[8] „Über Anmut und Würde" (XVII, S. 347); „Briefe über d. ästhet. Erz. d. Menschen", 1. Brief (XVIII, S. 8).

[9] Über Anmut usw. (XVII, S. 347).

[10] Dieser Protest Kants steht in der 2. Aufl. der „Religion innerhalb

der Grenzen der bloßen Vernunft“ (VI, 23) und ist, obwohl in der Form getragen von höchster Achtung, doch in der Sache eine entschiedene Abweisung, was auf Kants Standpunkt auch das einzig Konsequente war. Vgl. außerdem noch einige Aufzeichnungen, die Kant nach dem Lesen der Schillerschen Abhandlung niedergeschrieben hat bei R. Reicke, Lose Blätter etc. I. Heft, S. 120, 126 u. ff. In der Tat ist „Neigung zur Pflicht“ wie Ueberweg (a. a. O. S. 206) gezeigt hat, ein mit den Grundvoraussetzungen Kants unvereinbarer Begriff. Immerhin glaubt R. Fester (a. a. O. S. 107—108) eine gewisse Annäherung Kants an Schiller in der „Anthropologie“ und in der „Tugendlehre“ nachweisen zu können. Schiller war durch die ihm von Kant gewordene Beachtung hoch erfreut, und suchte seine eigene Ansicht in den Abhandlungen „Über den moralischen Nutzen“ und „Über die Gefahr ästhet. Sitten“ genauer zu begründen und durchzuführen (s. Tomaschek S. 234). Wenn übrigens Schiller ebendort Geist und Buchstaben des Kantischen Systems gegenüberstellt und für sich den ersteren in Anspruch nimmt, so wird man unwillkürlich an des alten Kant geharnischte Erklärung gegen Fichte erinnert, worin er so entschieden fordert, nach seinen Buchstaben und nicht nach einem angeblich widerstreitenden Geiste verstanden zu werden.

[11] S. Schillers Brief an Goethe vom 28. Okt. 1794 (Briefe IV, S. 48 ff.). Unter ausdrücklicher Berufung auf den rigoristischen Charakter der Philosophie Kants stellt Schiller dort die Möglichkeit einer Akkommodation derselben an ihre Gegner in Abrede und betont, daß die Fundamente derselben kein Schicksal der Vergänglichkeit zu fürchten hätten; denn so alt das Menschengeschlecht sei und solange es eine Vernunft gebe, habe man diese Fundamente anerkannt und im Ganzen darnach gehandelt.

Goethe hat in der Würdigung dieser Seite der philosophischen Tätigkeit Schillers mancherlei Wandlungen durchgemacht. In dem Aufsatze über Anmut und Würde sah er nur das Kantsche Element und beschuldigte Schiller des Undankes gegen die große Mutter (die Natur), die ihn gewiß nicht stiefmütterlich behandelt habe. „Anstatt sie als selbständig, lebendig, vom Tiefsten bis zum Höchsten gesetzlich hervorbringend zu betrachten, nahm er sie von Seite einiger empirischen menschlichen Natürlichkeiten“. (Tag- u. Jahreshefte 1794). Daß die Abneigung Goethes gegen diese Schrift persönliche Gründe hatte, deutet er selbst ebendort an; es wird durch dasjenige, was namentlich Ueberweg (a. a. O. 213) zu dieser Frage bemerkt, bestätigt und erklärt. Auf die weit günstigere Aufnahme, welche die Briefe über die ästhet. Erziehung bei Goethe fanden (s. Briefw. zw. Goethe u. Schiller, Oktober 1794), hat man die Annahme einer Umwandlung in Schillers Anschauungen und eines Verlassens der strengen Kantischen Grundsätze mit zu begründen versucht; allein derjenige, dem dies bei der Lektüre der Briefe über die ästhetische Erziehung wenig einleuchten sollte, braucht sich bloß zu erinnern, daß zwischen dem abstoßenden Eindruck der Schrift über Anmut und Würde und der Mitteilung der „Briefe“ an Goethe jene bedeutungsvolle persönliche Annäherung beider Männer

in der Mitte liegt, von der Goethe selbst sagt (a. a. O.), daß sie „durch den größten, vielleicht nie ganz zu schlichtenden Wettkampf zwischen Objekt und Subjekt" ihren Bund besiegelt habe, und welcher Schiller in jenem bekannten „Portrait" Goethes im neunten Briefe ein Denkmal setzte, das diesen ebensosehr erfreute, als ihn jene Stelle in „Anmut und Würde" (XVII, S. 338 Anmerkg.) verletzt hatte. Goethe selbst aber hegte niemals die Meinung, Schiller von Kant zu sich herübergezogen zu haben, wie aus dem Aufsatze „Einwirkung der neueren Philosophie" erhellt, welcher Goethes obige Bemerkungen in den Annalen in mehreren Punkten bedeutsam ergänzt. Bei aller gegenseitigen Anerkennung behaupteten sich beide in ihrer ursprünglichen Eigentümlichkeit; und da Schiller den wissenschaftlichen Ausdruck seines subjektiven Idealismus in der kritischen Philosophie gefunden hatte, so blieb er auch nach wie vor Kantianer. Vgl. Jodl: Goethe und Kant. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 120. Bd. (1902). Sehr reiches Material zu diesen Fragen bei K. Vorländer: Kant, Schiller, Goethe (1907), woselbst man (in der Vorrede) auch die gesamte einschlägige Literatur verzeichnet findet.

[12] Dieser Gegensatz tritt in mannigfachen Äußerungen Schillers hervor. In „Anmut und Würde" (XVII, S. 347) heißt es von der Kantischen Moralphilosophie, „daß sie einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finstern und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen"; und in einem Briefe an Goethe (Briefe V, S. 474) meint Schiller, wie in Luther so sei auch in Kant etwas, das an einen Mönch erinnere, „der sich zwar sein Kloster geöffnet hat, aber die Spuren desselben nicht ganz vertilgen konnte".

[13] Wie klar Schiller die Erscheinung der griechischen Menschheit als einen glücklichen Durchgangspunkt, „ein Maximum", erkannte, das zwar nicht dauernd sein konnte, aber nach einem Zeitraum geteilter Kräfte wieder einzutreten vermag, zeigt der sechste Brief über ästhetische Erziehung (XVIII, 20 ff.). Vgl. Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten: XVII, S. 578 f. Und bedeutsam genug versinnlicht der Schluß der Abhandlung über Anmut und Würde das aus der Vereinigung beider entstehende Menschheitsideal durch einen Hinweis auf gewisse gefeierte Werke der eben damals durch Winckelmann in ihrer vollen Eigenart wieder erschlossenen antiken Plastik; ganz so wie auch der fünfzehnte Brief über ästhetische Erziehung den paradoxen Satz: „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt" durch die griechischen Göttertypen zu rechtfertigen sucht. Vgl. übrigens zu Schillers Griechenideal die treffenden Bemerkungen bei Fester, a. a. O. S. 109 ff.

[14] Hettner, a. a. O. S. 152. Namentlich in bezug auf die „Briefe über ästhetische Erziehung" erklärt Schiller selbst in Briefen an Körner vom 10. Dezember 1793 (Briefe III, S. 413 ff.) und 3. Februar 1794 (Briefe III, S. 418 ff.), daß dort der Stoff aus seinen Künstlern philosophisch ausgeführt sei. Vgl. G. Heine: Das Verhältnis der Ästhetik zur Ethik bei Schiller (1894) mit eingehender Analyse der „Künstler"; und F. Schneder-

mann: Ist die Ethik Schillers eine andere vor als nach dem Kant-Studium des Dichters? (1878).

[15] S. „Über Anmut", XVII, S. 347 f.; „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten", XVII, S. 578.

[16] XVII, S. 346; eine ähnliche Anspielung auf eine falsche Teleologie im Sittlichen auch in dem Aufsatz „Über die Gefahr ästhetischer Sitten", XVII, S. 474.

[17] Briefe über ästhetische Erziehung Nr. 11 ff.; bes. 13, erste Anmerkg.

[18] „Über Anmut", XVII, S. 339 ff. „Über den moralischen Nutzen ästhetischer Sitten", XVII, S. 574 ff. Dort wird die Mittelstellung des Geschmackes am klarsten bezeichnet; ähnlich auch „Von den notwendigen Grenzen etc.", XVII, S. 453, 467, wo die Leistung der Schönheit im Moralischen in Rücksicht auf die Handlungsweise mit dem glücklichen Ausdruck geschildert wird: „sie vereinigt die Menschen in den Resultaten und in der Materie, die sich in der Form und in den Gründen niemals vereinigt haben würden".

[19] Man vgl. Fichtes Äußerungen über die Pflichten des ästhetischen Künstlers im „System der Sittenlehre" § 31. Die Abhängigkeit Fichtes von Schiller liegt auf der Hand: das System der Sittenlehre ist von 1798; Schillers ästhetische Abhandlungen sind aus den Jahren 1793—1795.

[20] „Über Anmut" (XVII, S. 350 ff.). Als den eigentlichen Vater dieses Begriffes, in welchem die Kalokagathie der Hellenen nachklingt, haben wir in der neueren philosophischen Literatur ohne Zweifel Shaftesbury anzusehen, bei welchem das Wiederanknüpfen an die antike Ethik überhaupt unverkennbar ist. Der Ausdruck „belle âme" dürfte dagegen durch Rousseau in die Literatur eingeführt worden sein; jedenfalls hat der Begriff der schönen Sittlichkeit von ihm jenes spezifisch weibliche Gepräge empfangen, das auch bei Schiller so stark hervortritt und jenen in so bezeichnender Weise von seinem griechischen Doppelgänger unterscheidet.

[21] Es gibt unfraglich eine Anzahl Stellen bei Schiller, welche wenigstens den Schein einer Umbildung zu erwecken geeignet sind und sich nur auf die im Text angedeutete Weise erklären. So z. B. „Über Anmut" (XVII, S. 250): „Mit einer Leichtigkeit, als wenn bloß der Instinkt aus ihr handelte, übt sie (die schöne Seele) der Menschheit peinlichste Pflichten aus, und das heldenmütigste Opfer, das sie dem Naturtriebe abgewinnt, fällt wie eine freiwillige Wirkung eben dieses Triebes in die Augen". Die Stelle scheint ihrem reinen Wortlaut nach ganz dasselbe von der schönen Seele zu fordern, was nachher, in dem Aufsatze über Würde, teils als unerfreulich bezeichnet, teils dem sittlich Erhabenen zugewiesen wird. Und gerade weil sich diese volle Gegensätzlichkeit in einer und derselben Schrift findet, verdient die Stelle volle Beachtung; sie gibt den Schlüssel zu anderen, die, rein für sich genommen, ebenfalls paradox klingen müssen. Namentlich zu jener am Schlusse des 23. Briefes über ästhetische Erziehung: „Der Mensch muß lernen, edler begehren, damit er nicht nötig

habe, erhaben zu wollen"; weiter illustriert durch die Verse aus den Votivtafeln: „Kannst du nicht schön empfinden, dir bleibt doch vernünftig zu wollen, und als ein Geist zu tun, was du als Mensch nicht vermagst." Für den Leser, welcher unserer Darstellung folgt, wird es nicht schwierig sein zu entdecken, welchen Momenten von Schillers Auffassung des gesamten Problems diese verschiedenen Wendungen entsprechen, zumal da in demselben Briefe, aus welchem obige Äußerung Schillers genommen ist (Nr. 23), gleich zu Anfang auf das nachdrücklichste ausgesprochen wird, daß Wahrheit und Pflicht ihre bestimmende Kraft bloß sich selbst zu verdanken haben sollen.

[22] „Über Würde" (XVII, S. 352); „Von d. notw. Grenzen" etc. XVII, S. 470. Ebenso in d. ästhet. Br. Nr. 14 u. 16.

[23] „Über Würde" (XVII, S. 354, 356). „So wenig die reine Vernunft in ihrer moralischen Gesetzgebung darauf Rücksicht nimmt, wie der Sinn wohl ihre Entscheidungen aufnehmen möchte, ebensowenig richtet sich die Natur in ihrer Gesetzgebung danach, wie sie es einer reinen Vernunft recht machen möchte." Vgl. „Vom Erhabenen" XVII, S. 373 und „Über den moral. Nutzen etc." XVII, 574 ff. „Briefe über ästhet. Erz.", 16. Brief.

[24] „Über Würde" (XVII, S. 356 f.); vgl. die übereinstimmenden, noch ausführlicher und dichterischer gehaltenen Stellen „Vom Erhabenen" (S. 218), deren reizvolle Schilderung der beiden „Genien" von Schiller fast wörtlich in das Epigramm „Die Führer des Lebens" verarbeitet wurde, welches früher, weit bezeichnender, den Titel „Schön und Erhaben" führte. Ganz in gleichem Sinne wird das Erhabene auch in den Briefen über ästhet. Erz. definiert (s. 23. Brief Anmerkg.).

[25] „Über Würde" (XVII, S. 363).

[26] „Vom Erhabenen" (S. 229–230).

[27] „Von den notwendigen Grenzen etc." 2. Hälfte, passim.

[28] „Über d. mor. Nutzen etc." (XVII, 574 f.).

[29] „Briefe", Nr. 21 u. 23. Vgl. Fichte, System der Sittenlehre, S. 479 bis 480. (Sämtl. WW., IV, 354–355).

[30] „Briefe", Nr. 25.

[31] S. Nr. 26. Die „schöne" Seele im Gegensatze zu der heroischen wird hier „edel" genannt. S. d. Def. Brief 23, Anmerkg. Die Stellen, welche Höffding aus den „Briefen" anführt, (Gesch. d. neueren Philos. II. Bd., S. 642 f., Anmerkg. 31), um zu zeigen, daß auch diese Schrift den Begriff der sittlichen Anmut kenne und verwerte, sind doch nur eine neue Bestätigung für die Einheitlichkeit der Lehre Schillers.

[32] S. Nr. 18, 20 u. 25. „Die Schönheit ist zugleich unser Zustand und unsere Tat."

[33] A. a. O. Nr. 23.

[34] Man vgl. die Ausführungen der „Briefe", namentl. d. 20., 21., 22. u. 23. mit d. Abhandl. üb. d. moral. Nutzen ästhet. Sitten, 1. Hälfte.

[35] „Briefe", 6. Brief med.; vgl. 26. Brief z. Anfang.

[36] „Briefe", 27. Brief gegen Ende.

[37] Auch wer Schillers Bild des damaligen Zeitalters für ein Gemälde aller Völker nehmen wollte, die in der Kultur begriffen sind (u. Schiller selbst macht sich diesen Einwand im 6. Brief Anf.) wird doch den tiefen Seherblick des Dichters bewundern müssen, welcher in dem trübklingenden Schlusse des 7. Briefes die Geschichte des 19. Jahrhunderts in ihren tiefstliegenden Widersprüchen vorausnimmt.

[38] 6. Brief passim.

[39] Windelband; Geschichte der neueren Philosophie (4. Aufl. 1907) I. Bd., S. 449. Vgl. die Bemerkungen im I. Bde, meiner Gesch. d. Ethik: S. 436 f., 470.

[40] 3. Brief passim.

Anmerkungen zum III. Kapitel

[1] Vgl. außer den bekannten Darstellungen der Geschichte der nachkantischen Philosophie die ausführliche Behandlung der Ethik Fichtes in I. H. Fichtes System der Ethik (I. geschichtlicher Teil). Ferner J. H. Löwes Monographie: Die Philosophie Fichtes etc. (1862) und die neuen Arbeiten von Xavier Léon: La Philosophie de Fichte (1902); Fritz Medicus: Vorlesungen über Fichte (1905); Maria Raich: Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus (1905). Namentlich in dem Buche von Raich findet die Ethik Fichtes in ihren prinzipiellen Grundlagen und ihrem Zusammenhang mit der Wissenschaftslehre eine eingehende, streng urkundliche und originelle Darstellung. Vgl. auch E. Fuchs: Vom Werden dreier Denker, Fichte, Schelling, Schleiermacher (1904), I. Teil; R. Fester: Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, V. Kapitel (1890); E. Lask: Fichtes Idealismus und die Geschichte (1902). Die folgenden Zitate beziehen sich auf die Erstausgaben und auf Band und Seite der Sämtl. Werke, herausgegeben von I. H. Fichte.

[2] Das System der Sittenlehre ist von 1798. Sämtl. Werke, IV. Bd. Inmitten der vielfachen und häufig voneinander abweichenden Darstellungen seiner Philosophie, welche Fichte gegeben, nimmt dieses Werk eine ausgezeichnete Stelle ein. Er selbst hat es für das Studium des transzendentalen Idealismus besonders empfohlen; von Herbart ist dasselbe sein reifstes und eigenstes Werk genannt worden (Metaphysik: Sämtl. Werke III, S. 269); von Schleiermacher (S. W. z. Philos. Bd. II, S. 447), die der Form nach vollendetste unter allen seinen Arbeiten. Auch die neueren Darsteller stimmen in Anerkennung des fundamentalen Charakters dieser Schrift überein. Eine Ausnahme macht, soviel ich sehe, nur Medicus, a. a. O. S. 133, welcher den Kern des gesamten Fichteschen Denkens, auch auf ethischem Gebiete, in der Wissenschaftslehre erblickt und die Sittenlehre von 1798 nicht sehr original findet. „Entweder stammen ihre Gedanken aus Kant oder Fichte selbst hat sie schon in seinen vorherigen Schriften ausgesprochen.“ Das mag richtig sein; aber für die Darstellung der Ethik Fichtes ist diese Schrift doch nicht zu entbehren. Außerdem besitzen wir noch eine systematische Bearbeitung der Ethik von Fichte in den Vorlesungen von 1812 über das System der Sittenlehre. (Nachgelassene Werke,

III. Band; in den folgenden Zitaten als Sittenlehre II mit den Seitenzahlen dieses Bandes zitiert.) Mit Ausnahme einzelner monumentaler Sätze steht sie der früheren Darstellung entschieden nach; die Ausdrucksweise ist noch abstrakter und komplizierter; jedenfalls auf Erläuterung durch das gesprochene Wort berechnet. Daß die angewandte Sittenlehre hier mit besonderer Vorliebe auf dem Bilde des Tugendhaften und seinen Erscheinungsformen verweile, während das frühere System mehr die Äußerungen der Pflicht in den Vordergrund stellte, hat schon I. H. Fichte hervorgehoben. (System d. Ethik, I. Geschichtl. Teil, S. 165.) Jede Darstellung von Fichtes Ethik müßte indessen farblos und unlebendig bleiben, welche auf die außerordentlichen Hilfsmittel Verzicht leisten wollte, die von Fichte selbst zur Klärung und Verdeutlichung seiner Ideen in seinen von vornherein auf weitere Kreise berechneten Vorträgen und populären Schriften aufgeboten worden sind. Ja mehr als dies: erst in ihnen rundet sich die Ethik Fichtes zur Totalität einer Weltanschauung; erst in ihnen fühlt man den vollen Pulsschlag dieser vom mächtigsten sittlichen Leben durchglühten Persönlichkeit.

Endlich müssen einige der frühesten Arbeiten Schellings als wichtige Dokumente für den ethischen Idealismus der Wissenschaftslehre verwendet werden. Es sind dies die Abhandlungen „Vom Ich als Prinzip der Philosophie", „Neue Deduktion des Naturrechts", „Zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre" und die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus", sämtlich zwischen 1795 und 1797 verfaßt und mit Ausnahme der ersten in Niethammers philosophischem Journal zuerst gedruckt. (Sämtl. Werke; I. Abt. Bd. 1.) Für die Betrachtung dieser Arbeiten gibt es einen doppelten Gesichtspunkt. Man kann sie betrachten entweder als biographische Zeugnisse von Schellings eigener Entwicklung oder als höchst verständnisvolle, kommentierende Neubearbeitungen von Fichtes Philosophie, soweit dieselbe damals überhaupt ausgebildet war. Ja dieser letztere Ausdruck ist nicht einmal genau; denn vergleicht man die Jahreszahlen der Entstehung dieser Schriften Schellings mit der gleichzeitigen literarischen Tätigkeit Fichtes, so blickt man in einen so engen zeitlichen Zusammenhang, eine so ausgebildete geistige Wechselwirkung, daß man an mehr als an einem Punkte zweifelnd werden kann, wer der eigentliche Urheber der ausgesprochenen Gedanken sei. Dies gilt namentlich von der Schrift „Neue Deduktion des Naturrechts", welche im gleichen Jahre wie Fichtes „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre", nämlich 1796, im philosophischen Journal erschien, aber den Herausgebern desselben nach ihrer eigenen Erklärung schon im Laufe des Jahres 1795 vorgelegen hatte. Auch von den Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, veröffentlicht 1797, also ein Jahr vor Fichtes System der Sittenlehre, wird, wie mir scheint, eine ausgedehntere Anwendung Fichtescher Prinzipien auf das praktische Gebiet gemacht, als in irgend einer der vorausgehenden Darstellungen der Wissenschaftslehre, so daß vielleicht die Behauptung nicht zu gewagt

erscheint, die wissenschaftliche Form in Fichtes System der Sittenlehre verdanke diesen geistvollen Ausführungen seines Grundgedankens ebensoviel als (wie Fichte selbst zugestanden hat) das Verständnis der Wissenschaftslehre in weiteren Kreisen. Eben darum aber kann keine Rede davon sein, diesen Arbeiten Schellings hier eine selbständige Darstellung zu widmen. Denn mögen wir nun seine Originalität etwas größer oder etwas geringer anschlagen: seine Leistung auf diesem Gebiete verschwindet jedenfalls vor der mächtigen, in sich abgeschlossenen Gestalt Fichtes, für den jene ersten Schriften nur die Bausteine zu einem einheitlichen System waren, während Schellings Kraft nach völlig anderen Richtungen gelenkt wurde. Aber der bestimmende Einfluß Fichtes auf seine ethischen Anschauungen ist selbst dann noch kenntlich, als Schelling längst den Bann der Wissenschaftslehre durchbrochen und sie durch seine Naturphilosophie ergänzt hat, nämlich im „System des transzendentalen Idealismus" (1800) und in den Würzburger Vorlesungen über das System der gesamten Philosophie, von 1804; aus dem handschriftlichen Nachlasse in die Sämtlichen Werke aufgenommen, Abt. I, Bd. VI. In diesen beiden Schriften hat man vorzugsweise die Ethik des Identitätssystems zu suchen. Diese bezeichnet jedoch gerade den Punkt, an welchem dieses seiner Wurzel am nächsten geblieben ist, während es mit seiner Natur- und Kunstphilosophie schon weit darüber hinausgreift. Die Vermittlung bildet auch hier Spinoza, dessen Einfluß namentlich in den Vorlesungen so stark fühlbar ist, daß man die betreffenden Partien auch als einen Kommentar zur „Ethik" behandeln könnte. Dies die Gründe, weshalb es hier vorgezogen wurde, auf eine selbständige Darstellung der Ethik des Identitätssystems, bei welcher lästige Wiederholungen unvermeidlich gewesen wären, zu verzichten und nur auf die wichtigsten Parallelstellen zu verweisen. Einen ähnlichen Standpunkt nehmen stillschweigend oder ausgesprochenermaßen auch die meisten übrigen Darstellungen ein, insoferne sie die betreffenden Partien der Philosophie Schellings nur andeutungsweise behandeln. Eine Ausnahme macht I. H. Fichte (System der Ethik, I. Geschichtl. Teil), welcher die geringe Beachtung des reichen Gedankengehalts im „System des transzendentalen Idealismus" seitens der Bearbeiter der praktischen Philosophie beklagt (S. 171).

[3] Sittenlehre S. 124 u. 135 (IV, 101, 109).

[4] Sittenlehre S. 159 (IV, 126). Vgl. Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten S. 49 (VI, 313).

[5] Sittenlehre S. 134 (IV, 108).

[6] Sittenlehre S. 166, 180—184, 187—188 (IV, 131, 141—142; 144—147). Vgl. u. Anmerkg. 19—21.

[7] Sittenlehre S. 65 (IV, 59). Mit ähnlicher Wendung bezeichnen es die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" S. 9—10 (VII, 7) als Zweck des Erdenlebens der Menschheit, „daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte".

[8] Sittenlehre S. 53—55 (IV, 50—51).

[9] Sittenlehre S. 60 (IV, 55).

[10] Das System der Sittenlehre drückt dies so aus: „Der ganze Begriff unserer notwendigen Unterwerfung unter ein Gesetz entsteht lediglich durch absolut freie Reflexion des Ich auf sich selbst in seinem wahren Wesen, d. h. in seiner Selbständigkeit . . . und indem es mit Freiheit sich diesem unterwirft, d. h. selbsttätig es zur unverbrüchlichen Maxime alles seines Wollens macht“ (S. 61 u. 63; IV, 56 u. 57). Mit anderer Wendung die Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten von 1794, S. 9; (VI, 296): „Der Mensch soll sein was er ist, schlechthin darum, weil er ist; d. h.: Alles was er ist, soll auf sein reines Ich, auf seine bloße Ichheit bezogen werden; alles was er ist, soll er schlechthin darum sein, weil er ein Ich ist, und was er nicht sein kann, weil er ein Ich ist, soll er überhaupt gar nicht sein.“

[11] Sittenlehre S. 61 (IV, 56). Vgl. Schelling I, S. 199—200.

[12] Appellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus, S. 30 (V. 205); Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten, S. 18 (VI, 300); vgl. Sittenlehre, S. 191 (IV, 149). Diesen Gedanken drückt letztere Schrift auch in der Formel aus: „Erfülle (überhaupt) deine Bestimmung“, in welcher die Unendlichkeit des aufgegebenen Endzwecks mit angedeutet ist; denn die Erfüllung unserer ganzen Bestimmung ist zu keiner Zeit möglich. Der Irrtum der Mystiker (macht Fichte ebenda [IV, 151] geltend) beruhe darauf, daß sie das Unendliche, in keiner Zeit zu Erreichende vorstellen, als erreichbar in der Zeit. Die gänzliche Vernichtung des Individuums und seine Verschmelzung in die absolut reine Vernunftform oder in Gott sei allerdings letztes Ziel der endlichen Vernunft, jedoch in keiner Zeit möglich.

[13] Vgl. m. Gesch. d. Ethik I. Bd., S. 495, 497, 521. Daß diese Auffassung richtig ist und Fichte dem Freiheitsbegriff Kants seine klarste und widerspruchslose Fassung mit Beseitigung der intelligiblen Wahlfreiheit zurückgegeben habe (auch hier, wie Herbart einmal bemerkt [Sämtl. Werke Bd. IX, S. 114] aus Kants Lehren das Beste machend, was sich daraus machen ließ): dafür hat man den Beweis in den unten dargestellten Ansichten Fichtes über Erziehung, besonders in dem, was die „Reden“ über die Notwendigkeit der Willensbildung ausführen (S. 50 bis 52; VII, 281—282) und worin, wie schon Herbart bemerkte, „der strengste Determinismus gepredigt wird“. (Sämtl. Werke Bd. IX, S. 32.) Wenn Herbart eben dort und S. 252 fragt, wie Fichte einen Standpunkt habe finden können, welcher den Determinismus gestattete, so ist darauf nur zu antworten: er hat sich gar nie auf einem Standpunkte befunden, welcher den Determinismus ausschloß. Die Freiheit der Fichteschen Sittenlehre ist die Autonomie der Vernunft, welche bekanntlich mit dem Indeterminismus nichts zu tun hat, und die Grundlegungen der Sittenlehre haben nur den Zweck, die allgemeingültigen Bedingungen im Bewußtsein aufzuzeigen, unter welchen die sittliche Freiheit (Autonomie) möglich ist, aber durchaus nicht den, eine intelligible Freiheit, die einer anderen Welt angehörte und

deren Äußerungen vor allem Bewußtsein lägen, im Sinne Kants, Schellings oder Schopenhauers zu erweisen. Daß Fichtes Transzendentalphilosophie jenen Fundamentalakt, durch welchen das Ich sich ein Nicht-Ich gegenüberstellt, selbst einen freien genannt hat, und demgemäß auch die Welt von diesem Gesichtspunkte aus als ein Produkt der Freiheit erscheint, ist für die Ethik um so bedeutungsloser, als man an diesem Punkte der Fichteschen Lehre auf eine Reihe von Bestimmungen stößt, die sich schlechterdings aufheben. Hier ist es Nacht, in der bekanntlich alle Kühe schwarz sind. Denn dieses ursprüngliche Produzieren eines Nicht-Ich im Ich ist nicht bewußt, sondern bewußtlos, nicht durch Gründe bestimmt, sondern absolut frei und grundlos, aber es enthält den Grund für die Notwendigkeit, mit welcher seine Produkte, nämlich die sogenannte objektive Welt, dem Bewußtsein sich aufnötigen. (Cf. Windelband, Gesch. d. neueren Philos., II. Bd., S. 222.) Für die Ethik ist nur die Tatsache bedeutungsvoll, daß Welt und Natur, wie immer entstanden, eine Beschränkung des Ich enthalten, über welche durch Freiheit der Intelligenz hinausgegangen werden soll. Aus diesen Erwägungen, welche den Freiheitsbegriff als den eigentlichen Zentralbegriff der Ethik Fichtes erscheinen lassen, ist auch die frühere Überschrift dieses Kapitels „Ethik der schöpferischen Genialität“ abgeändert und dadurch die Ethik Fichtes in nähere Beziehung zu Kant gebracht worden.

[14] Sittenlehre S. 33—34 u. 170 (IV, 36—37; 134). Die Sittenlehre von 1812 stellt an die Spitze des Ganzen den Satz: „Der Begriff ist der Grund des Seins, d. h.: die Vernunft ist praktisch“ und erklärt, daß ohne dies kein Gedanke an eine Sittenlehre möglich sei. (S. 7 u. 17.)

[15] Sittenlehre S. 200—201 u. 211 (IV, 155—156 u. 163).

[16] Sittenlehre S. 193—194 (IV, 150—151).

[17] Sittenlehre I, S. 219 (IV, 168—169), Sittenlehre II, S. 51—55. Ganz ähnlich sagt Schelling in dem Fragment: Die Weltalter (VIII, S. 314): „Der Entschluß, der in irgend einem Akt einen wahren Anfang machen soll, darf nicht vors Bewußtsein gebracht, zurückgerufen werden, welches mit Recht schon so viel bedeutet, als zurückgenommen werden. Wer sich vorbehält, einen Entschluß immer wieder ans Licht zu ziehen, macht nie einen Anfang. Darum ist Charakter Grundbedingung aller Sittlichkeit, Charakterlosigkeit schon an sich Unsittlichkeit.“

[18] Sittenlehre S. 212—214 (IV, 164—165).

[19] Vgl. zum Texte den ganzen § 15 der Sittenlehre: Systematische Aufstellung der formalen Bedingungen der Moralität unserer Handlungen; und die Corollaria (S. 211—230; IV, 163—177) sowie die von Schelling (I, S. 199) als Prinzip der Moral aufgestellte Forderung: „Sei absolut identisch mit dir selbst.“

[20] Vgl. System der Sittenlehre § 15 Corollar. Die Kantsche Lehre vom Gewissen ist hauptsächlich zu finden in KPV (I. Tl., 1. Buch, 3. Hauptst. Krit. Beleuchtung der Analytik) und in der „Metaphysik der Sitten“ (II. Tl. Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre, Einleitung und 3. Haupt-

stück, § 13). Diese Gewissenstheorie Kants ist in sich völlig konsequent. Gewissen ist ihm das Urteil der praktischen Vernunft, wodurch dem Menschen klar wird, ob er in einem gegebenen Falle mit reinem Willen nach dem Gesetz gehandelt habe. Und darüber sei kein Irrtum möglich; nur darüber, ob etwas Pflicht sei oder nicht. In jenem Sinne sei das Gewissen unbestechlich und allwissend, wie Kant an allen Stellen mit größtem Nachdruck ausspricht. Die Klarheit dieser Theorie, welche mit besonderer Sorgfalt und Genauigkeit von E. Laas dargestellt worden ist (Idealismus und Positivismus II. Bd., S. 148 ff.) ist durch Fichte stark getrübt worden. Siehe auch F. Färber: Fichtes Lehre vom Gewissen (1904), S. 28 ff. und die wertvolle Darstellung, welche T. Elsenhans (Wesen und Entstehung des Gewissens. 1894) von den Gewissenstheorien dieser beiden Denker gegeben hat.

[21] Sittenlehre S. 229 f. (IV, 176).

[22] Sittenlehre S. 274 f. (IV, 208).

[23] Sittenlehre S. 220—222 (IV, 170—171). Vgl. S. 279—280 (IV, 212).

[24] Vgl. zum Folgenden § 18 der Sittenlehre: „Systematische Aufstellung der Bedingungen der Ichheit".

[25] Vgl. mit den Bemerkungen der Sittenlehre über diesen Punkt (S. 288 ff.; IV, 218 ff.) die Darstellung der ersten Paragraphen der „Grundlage des Naturrechts" (III, 17—55) und die Vorlesung über die Bestimmung des Gelehrten (S. 27 ff.; VI, 304 ff.). „Es gehört," heißt es dort, „unter die Grundtriebe des Menschen, vernünftige Wesen seinesgleichen außer sich anzunehmen; der Mensch ist bestimmt, in Gesellschaft zu leben; er soll in der Gesellschaft leben; er ist kein ganzer vollendeter Mensch und widerspricht sich selbst, wenn er isoliert lebt." — Wenn diese Darstellungen vorzugsweise darauf bedacht sind, aus der Einheit des Ich (als reiner Vernunftform), die Vielheit der Individuen zu deduzieren, so betonen spätere Arbeiten, wie die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters", S. 44 u. 47 ff. (VII, 23—25) und „Anweisung zum seligen Leben" S. 81 (V, S. 530) vielmehr die Einheit der Vernunft, welche nur durch die irdische Ansicht und in derselben zu einer Vielzahl individueller Personen gespalten und darum im Ganzen als Leben der Gattung erscheine. — Das ganze, sehr schwierige und wunderlich verkünstelte Problem der Individualität in der Ich-Philosophie Fichtes hat bei M. Raich (a. a. O. S. 135—186) eine eingehende und urkundliche Behandlung gefunden.

[26] „Grundzüge" S. 69—70 (VII, 34—35). Die Polemik, welche Herbart (Anal. Beleuchtung des Naturrechts und der Moral §§ 157 u. 203; Sämtl. Werke von Hartenstein Bd. VIII, S. 356 u. 389) gegen diese Forderung richtet, enthält zwar beachtenswerte Gedanken, indem sie an die „Konfusion" erinnert, die aus der Vernachlässigung eigener Angelegenheiten über fremden, „aus der Einbildung für Andere leben zu können," entspringen würde, übersieht jedoch, daß diese Überspannung des „Vivre pour autrui" nur e i n e Seite der Fichteschen Ansicht ist.

[27] Danach ist auch zu berichtigen, was Herbart (a. a. O.) über die

natürliche Verwandtschaft des Fichteschen Idealismus mit dem Spinozismus sagt.

[28] Über die Bestimmung des Gelehrten S. 34 (VI, 307). Vgl. z. flgd. auch „System der Sittenlehre“ § 25: Von der Pflicht unmittelbar Moralität zu verbreiten und zu befördern.

[29] Dieser pädagogische Individualismus z. B. besonders lebhaft ausgesprochen in der zweiten Einleitung zur Wissenschaftslehre von 1797 (Sämtl. Werke I, 507). Vgl. übrigens hierzu die Bemerkungen am Schlusse des 2. Abschnitts.

[30] Best. d. Gel. S. 36 ff. (VI, 308–311).

[31] Über d. Wesen d. Gelehrten S. 42 (VI, 369).

[32] Sittenlehre II, S. 84. Auch hier bricht Fichtes allen Zustandswerten abgewandte Anschauung, die nur in schrankenloser, sich immer neu erzeugender Tätigkeit das Gute sehen will, stark hervor. Man vgl. damit die Stellen i. d. Schrift über die „Bestimmung des Menschen“: „Das einzige, woran mir gelegen sein kann, ist der Fortgang der Vernunft und Sittlichkeit im Reiche der vernünftigen Wesen, und zwar lediglich um seiner selbst, um des Fortgangs willen.“ Und: „Ich soll in mir die Menschheit in ihrer ganzen Fülle darstellen . . . ; aber nicht um der Menschheit selbst willen. Diese ist an sich nicht vom geringsten Werte – sondern nur, um in der Menschheit die Tugend, welche allein Wert an sich hat, in der höchsten Vollkommenheit darzustellen.“ (Sämtl. Werke II, 310 u. 312.)

[33] Man vgl. Fr. Jodl: Fichte als Sozialpolitiker (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Krit. Bd. 113, 1898). Dies Nebeneinanderstehen individualistischer und sozialistischer Elemente in Fichtes Gedankenwelt hat auch M. Raich (a. a. O.) sehr treffend hervorgehoben. Siehe z. B. S. 178, 195 und vorher schon die Erörterungen auf S. 162 f.

[34] Vgl. unten 2. Abschnitt und die Stellen bei Raich, a. a. O. S. 162.

[35] Man vgl. besonders § 16 der Sittenlehre von 1798 mit Sittenlehre II, S. 60. Eingehende Darstellung findet dieser Punkt durch W. Nikoltscheff: Das Problem des Bösen bei Fichte (1898). Dort wird, wie mir scheint, nicht ohne Berechtigung, hervorgehoben, daß die Lehre Fichtes von der Trägheit in einem gewissen Widerspruch stehe zu der Theorie vom Wesen des Ich als Tätigkeit.

[36] Auf Stellen solchen Inhalts beruht wohl der von Schopenhauer (Grundprobleme der Ethik, Sämtl. Werke herausgeg. von Grisebach Bd. III, S. 563 ff.) gegen Fichte geschleuderte Vorwurf, dieser habe das liberum arbitrium indifferentiae aufgestellt und mit den gemeinsten Gründen verteidigt. Zu solchen Vorwürfen (soweit sie nicht überhaupt auf einem Mißverstehen Fichtes beruhen) war Sch. am wenigsten berechtigt. Denn jener geheimnisvolle Beginn innerer Befreiung im sittlichen Genius spielt bei Fichte ganz die gleiche Rolle, wie bei Schopenhauer die Umbiegung des Willens in seinem innersten Wesen, welche die Verneinung des Lebensdranges zur Folge hat und von Schopenhauer ausdrücklich als jedem Gesetze der Motivation entrückt dargestellt wird. Der Unterschied

zwischen beiden Doktrinen ist völlig zugunsten Fichtes; das Mysterium, welches Sch. seinen Lesern zumutet, weit dunkler als dasjenige, welches er bei Fichte verspottet. Denn viel eher läßt sich jedenfalls begreifen, wie in einer Welt, welche im innersten Kerne Vernunft ist, diese allbeherrschende Lebensmacht aus Trübungen sich loszumachen vermöge, als wie der alogisch-blinde, daseinsgierige Wille aus seinem eigensten Wesen heraus dazu kommen solle, sich in einem Individuum selbst zu verneinen.

[37] Reden an die deutsche Nation S. 103 u. 316 (VII, 307 u. 414). Vgl. „Anweisung zum seligen Leben", S. 229 (V, 565).

[38] Vgl. die schöne Stelle in: Wesen des Gelehrten S. 2 (VI, 350).

[39] Sittenlehre S. 425 ff. (IV, 314 ff.).

[40] Anweisung zum sel. Leben S. 136 (V, 498); Grundzüge des gegenw. Zeitalters S. 414 (VII, 188).

[41] Reden S. 316 ff. (VII, 414 ff.).

[42] Über d. Wesen d. Gelehrten S. 38—40 (VI, 368).

[43] Staatslehre S. 87 ff. (IV, 144 ff.). Die „Grundzüge" S. 288 (VII, 133) geben diesem Gedanken die seltsame Wendung, die menschliche Erhebung zu Kultur und Vernunft sei von einem ursprünglichen Normalvolk ausgegangen, ein Gedanke, welcher durch Fichtes übrige Anschauungen auf keine Weise begründet ist und wohl nur gewissen Bedürfnissen systematischer Konstruktion oder theologischen Reminiszenzen seinen Ursprung verdankt. Bei dieser Gelegenheit sei übrigens daran erinnert, daß Schelling in der Schrift „Philosophie und Religion" vom Jahre 1804 eine ganz ähnliche Hypothese vorgetragen und mit ähnlichen Gründen gestützt hat. (Sämtl. Werke; I. Abt., Bd. VI, S. 58 ff.). Da diese Schrift um zwei Jahre älter ist als die „Grundzüge" von 1806, so haben wir wieder den merkwürdigen, schon oben besprochenen Fall eines geistigen Nebeneinanderschreitens, welches Zweifel an der Priorität der Ideen aufkommen läßt und hier um so auffallender ist, als beide Schriften nach der völligen Trennung zwischen Fichte und Schelling verfaßt wurden.

Der Rechtfertigung Fichtes, welche M. Raich (a. a. O. S. 173, Anmerkung 2) versucht, indem sie auf den allgemeinen Erziehungsgedanken Fichtes hinweist, welcher nur hier ins Völkerpsychologische gewendet erscheint, möchte ich entgegenhalten, daß dieselbe Wirkung doch durch das Auftreten genialer, offenbarender Persönlichkeiten in den einzelnen Völkern hervorgebracht werden konnte, und daß dieser Gedanke sowohl mit den geschichtlichen Tatsachen als mit der Rolle, welche Fichte (nach Raichs eigener vortrefflicher Darstellung auf S. 166 ff.) der heroischen Persönlichkeit im Bildungsgang der Menschheit zugewiesen hat, im besten Einklang stehen würde. Im übrigen mag zur Ergänzung des Textes darauf verwiesen werden, daß die Rolle, welche nach Fichte die genialen Individuen im Erziehungswerke der Menschheit zu spielen bestimmt sind, in späteren Jahren immer stärker betont und der Unwert und die Nichtigkeit des Durchschnittsmenschen immer mehr herausgearbeitet wurde. Man vgl. die Stelle aus der „Bestimmung d. Gelehrten" von 1811 (Nachgel. W.

III. Bd., S. 191 f.) zu welcher Raich mit Recht bemerkt, daß dieser Passus von Nietzsche geschrieben sein könnte. (A. a. O. S. 168.) Auf verwandte Gedanken Jacobis wurde oben hingewiesen.

[44] Vgl. üb. d. Stellung d. Staates z. Sittlichen: „Bestimmung d. Gel. S. 32 (VI, 306); „Grundz." S. 368 (VII, 168), ibid. S. 474 (VII, 215), sowie „Staatslehre" S. 75—81 (IV, 434 ff.).

[45] Man sehe die kraftvollen, von Fichtes glühender Abneigung gegen die Doktrin des Egoismus diktierten Schilderungen dieser Denkart, welche gerade so auch auf die Gegenwart passen, in den „Grundzügen des gegenw. Zeitalters" S. 58—59; 65—66; 71—72 u. 512 (VII, 30—33, 36 u. 232); dann „Anweisung zum seligen Leben" S. 34 (V, 426), und den merkwürdigen, für Fichtes ganze Denkart bezeichnenden Versuch, den Eudämonismus überhaupt ad absurdum zu führen, in der „Appellation" S. 85 (V, 227).

[46] „Appellation gegen die Anklage des Atheismus" S. 64—65 (V, 219).

[47] „Anweisung" etc. S. 167—168 (V, 520—521). Darauf hat schon Kuno Fischer aufmerksam gemacht (Gesch. d. neueren Philosophie, V. Bd., 2. Aufl., S. 717).

[48] „Appellation" S. 33 (V, 206); „Anweisung" S. 145 (V, 505); „Grundzüge" S. 118 ff. (VII, 56 ff.). Ganz ebenso Schelling I, 197, Anmerkg.

[49] „Anweisung" S. 93 u. 141 (V, 467 u. 502). Den von ihm bekämpften Standpunkt Kants nennt Fichte in der Vorrede zu dieser Schrift zugleich den seiner eigenen Sitten- und Rechtslehre. Indessen sei derselbe von ihm niemals als der letzte und höchste für den Entwurf einer Weltansicht betrachtet worden, und es habe sich auch seine philosophische Ansicht selbst in keinem Stücke geändert, wenn er schon hoffe, „daß sie an ihm manches geändert habe". Daß in den Schriften „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" und „Appellation an das Publikum" sich auch solche Bemerkungen finden, welche im Sinne der späteren Religionslehre Fichtes (in den „Grundzügen" und der „Anweisung zum sel. Leben") gedeutet werden können, scheint mir gewiß und dürfte aus den bereits gemachten Anführungen aus beiden Schriften auch den Lesern ersichtlich geworden sein. Ebenso sicher aber scheint mir, daß der Standpunkt in diesen verschiedenen Arbeiten Fichtes nicht der gleiche ist, wenn auch seine Überzeugung die nämliche geblieben sein sollte. Die eine Darstellung geht vom Ethischen aus und endet im Religiösen; die spätere vom Religiösen und endet im Ethischen. Aber freilich darf man nicht vergessen, daß das Religiöse der späteren Darstellung die Religion nur im Sinne der früheren ethischen Weltansicht ist. Ganz im Sinne dieser späteren Erklärungen Fichtes, aber schwerlich ohne eine polemische Hinweisung auf den früheren Standpunkt Fichtes, wie Schelling ihn aufgefaßt zu haben scheint, polemisiert Schelling in den Würzburger Vorlesungen von 1804 (Sämtl. Werke VI. Bd., S. 557) gegen die Vorstellung, die Sittlichkeit zuerst und dann Gott zu setzen, die er auch in ihrem besten Sinne ein Greuel und die tiefste Verkehrtheit nennt.

[50] „Anweisung“ S. 13—15 u. 65 (V, 410—413, 447). Vgl. „Grundzüge“ S. 118—119 (VII, 56—57).

[51] Ibid. S. 11 (V, 409 u. 522).

[52] Ibid. S. 25—26, 32 u. 105 ff. (V, 419—420; 424 u. 476 ff.), „Grundzüge“ S. 223 (VII, 104). Daß Fichte das Johannesevangelium (welches er mit Recht als die einzige philosophisch bedeutende unter diesen Schriften ansieht) für eine wunderbare und rätselhafte Zeiterscheinung, ohne Vorgang und ohne eigentliche Folgen, erklärt, kann bei dem damaligen Zustand der neutestamentlichen Kritik nicht überraschen. Um so bedeutungsvoller ist, daß er von den Griechen Plato als den einzigen auf diesem Wege Wandelnden bezeichnet.

[53] A. a. O. S. 97 (V, 470).

[54] Auf diesen Gedanken kommt Fichte in den verschiedensten Zusammenhängen immer wieder zurück: „Über den Grund unseres Glaubens etc.“ S· 13 (V, 185); „Appellation“ S. 27 u. 48 (V, 204 u. 212); „Anweisung“ S. 104 (V, 475).

[55] „Appellation“ S. 41—42 (V, 209—210); Philosoph. Journal Bd. IX, S. 380 u. 383 (V, 391 u. 93); „Grundzüge“ S. 519 (VII, 235). Vorlesung über die Bestimmung d. Gelehrten S. 15 (VI, 299).

[56] „Appellation“ S. 65 (V, 219); „Reden“ S. 84 (VII, 298).

[57] „Appellation“ S. 40 (V, 209).

[58] „Grundzüge“ passim.; bes. S. 510—522; dann 532—533 (VII, 231—241); „Reden“ S. 86 (VII, 299).

[59] „Anweisung“ S. 15, 95, 103—104 (V, 412, 469, 475). Vollständig damit identisch die Äußerungen Schellings in den Würzburger Vorlesungen von 1804. (Sämtl. Werke VI, S. 556, 558.) Übrigens macht selbst ein so strenger Kritiker wie Herbart hier ein Zugeständnis und meint in der Rede „Über Fichtes Ansicht von der Weltgeschichte“ (Kl. Schr. herausgeg. von Hartenstein II. Bd.), „jener heilige Spruch: ‚in Ihm leben, weben und sind wir‘, der das Verhältnis zwischen Gott und den Menschen anzeigen soll, lasse sich so äußerst leicht auf das vom Idealisten angenommene Verhältnis zwischen dem einzigen reinen Ich und jedem empirischen Ich übertragen, daß nichts natürlicher sei als die Art, wie Fichte die Religionslehre seiner Philosophie nicht anzupassen, sondern diese durch jene, und jene durch diese nur besser zu verstehen glaubte.“ (A. a. O. S. 37.)

[60] Wesen d. Gelehrten S. 49 (VI, 372). Vgl. „Reden“ S. 83—84 (VII, 279—298) u. „Anweisung“ S. 67 (V, 449).

Anmerkungen zum IV. Kapitel

[1] Vgl. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neueren Philosophie, III. Bd., 2. Abt., S. 303: „Die wahre Sittlichkeit setzt Schelling darein, daß das ewige Sein, das All, in dem Einzelnen walte, und bei ihm ist es Konsequenz der ganzen Ansicht, was bei Fichte in seiner späteren Zeit sich etwas seltsam ausnimmt, daß der Mensch sich vergessen solle."

[2] Man vgl. für Hegel außer den allgemeinen Darstellungen insbesondere die Monographien von R. Haym: „Hegel und seine Zeit" (1857), und K. Rosenkranz: „Hegels Leben" (1844); „Hegel als deutscher Nationalphilosoph", sowie die „Apologie Hegels gegen Dr. Haym" (1858, wiederabgedruckt im IV. Bande der „Neuen Studien") und den Essay über Hegel, ebenda, Bd. III. Wichtige Hilfsmittel zum Verständnis des Systems bieten außerdem die in Kirchmanns Philos. Biblioth. erschienenen „Erläuterungen zu Hegels Enzyklopädie" und Rosenkranz' „System der Wissenschaft, ein philos. Encheiridion". Vgl. außerdem K. Köstlin: „Hegel in philos., polit. und nationaler Beziehung" (1870); sowie E. Feuerlein: „Über die kulturgeschichtliche Bedeutung Hegels" (Historische Zeitschrift 12. Jahrg. 1870), von welchem wir auch eine treffliche Darstellung der Hegelschen Ethik besitzen („Die philos. Sittenlehre" usw., 1857—1859, II. Bd.). Siehe ferner I. H. Fichte: System der Ethik. I. Geschichtl. Teil. In neuester Zeit hat Hegel namentlich durch den Abschluß von Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie (VIII. Bd. 1901) eingehende Darstellung und liebevolle Würdigung erfahren. Vgl. außerdem: E. v. Hartmann: Geschichte der Metaphysik, II. Bd. (1900), S. 207 bis 246 (Ausgew. Werke Bd. XII); A. Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant, I. Bd. (2. Aufl. 1895), welche beide Hegels Philosophie ausführlich vom Standpunkte ihres Neuidealismus aus kritisieren. In der Neuausgabe von Hegels Religionsphilosophie hat Drews eine gut orientierende Einführung in die Entwicklung des Denkers gegeben. Endlich hat Benedetto Croce den Versuch einer kritischen Scheidung im Hegelianismus gemacht: „Lebendiges und Totes aus Hegels Philosophie" (Deutsch von Büchler, 1909). Vgl. dazu die Bemerkungen von Z. Kohler: Neuhegelianismus. (Archiv f. Rechts- und Wirtschaftsphilosophie Bd. I (1907/8, S. 227 ff.).

[3] Siehe Hegels Relig. Philosophie (Sämtl. Werke Bd. XII, S. 287).

[4] Nur in diesem vermittelten Sinne ist auch die „Göttlichkeit“ zu verstehen, welche Hegel in der „Rechtsphilosophie“ dem Staate zuschreibt. Er selbst hat sich darüber in der „Philosophie der Geschichte“ ausgesprochen. Die Freiheit ist in ihrer Wahrheit göttlich; der Staat ist die objektive Verwirklichung der Freiheit; also hat der menschliche Wille, der im Staate sich als Gesetz und Sitte realisiert, den göttlichen Willen an sich zu seiner Wahrheit. Vgl. Rosenkranz, Neue Stud. III. Bd., S. 260 und das hier unten, Kap. V, S. 173 ff., über das Verhältnis von Religion und Staat bei Hegel Bemerkte. Zugleich haben wir hier noch einen unverkennbaren Nachklang der Zeit, in welcher das „System der Sittlichkeit“ entstanden ist (s. u. Anmerkung 6), welches im Sittlichen (später Rechtlichen) die höchste Manifestation des absoluten Geistes erblickte.

[5] Von diesen Arbeiten ist für die gegenwärtige Untersuchung weitaus die wichtigste die schöne und eingehende Untersuchung, welche Heinrich Eber „Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie“ (1909) gewidmet hat. Indirekt und für ein vertieftes biographisches Verständnis kommt daneben auch die eingehende Behandlung in Betracht, welche die erste theologisierende Periode von Hegels geistiger Arbeit bei W. Dilthey: Die Jugendgeschichte Hegels (Abhandlg. d. k. preuß. Akad. 1905) und bei H. Nohl: Hegels theologische Jugendschriften, erfahren hat. Sind die Anschauungen dieser Periode, welche den mächtigen Einfluß kantischen Denkens auf den jungen Theologen verraten, auch später im Einzelnen völlig überwunden worden, so machen sie doch das große Gewicht verständlich, welches trotz der dazwischenliegenden Schwankungen in Hegels späterem System das religiöse Phänomen empfängt.

[6] Aus dieser lange nur handschriftlich vorhandenen Arbeit hat Rosenkranz (Hegels Leben) auf S. 99—141 in wortgetreuen Auszügen das ihm wesentlich Erscheinende mitgeteilt. Seit 1893 liegt das „System der Sittlichkeit“ in Abdruck von Georg Mollat vor. In bezug auf die Entstehungszeit dieser Arbeiten gehen die Meinungen der Darsteller auseinander. Während Rosenkranz und Kuno Fischer (Hegel, S. 278, Anmerkg.) das „System der Sittlichkeit“ ins Jahr 1799 setzen und als Vorläufer der Arbeit über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts betrachten, bringen Haym und ebenso neuerdings Eber (Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie, S. 67, 83, 127) die beiden Arbeiten zeitlich und sachlich in engsten Zusammenhang. Ich möchte mich der Ansicht des letzteren zuneigen. Die beiden Arbeiten zeigen, jede in ihrer Art, die vollzogene Abwendung von der subjektivistischen Sittlichkeit der kritischen Philosophie und den Übergang zu Hegels eigener spezifischen Anschauung. Vgl. I. Kap. Anmerkg. 20.

[7] Karl Rosenkranz: System der Wissenschaft. Ein philosophisches Encheiridion (1850). Damit zu vergleichen die Erläuterungen von Rosenkranz zu Hegels Enzyklopädie. Den gesamten Gedankenkreis der Rechtsphilosophie Hegels haben in neuester Zeit A. Lasson und J. Kohler aus-

zugestalten und den Bedürfnissen und Voraussetzungen der Gegenwart anzupassen unternommen. Siehe A. Lasson: System der Rechtsphilosophie (1882); und J. Kohler: Lehrbuch der Rechtsphilosophie (1909).

[8] Die Arbeiten Hegels, welche für die Konstruktion seiner Ethik vorzugsweise in Betracht kommen, sind aus der früheren Zeit das oben bereits erwähnte „System der Sittlichkeit“ und die Abhandlung „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechtes“ (Sämtl. Werke I. Bd.). Sodann die „Phänomenologie des Geistes“ (II. Bd.) und die „Enzyklopädie der philosoph. Wissenschaften“ (VII. Bd., 2. Abt.) aus der Zeit des werdenden Systems; dann die „Grundlinien der Philosophie des Rechts“ (Bd. VIII) aus der Zeit des fertigen Systems. Auch die Vorlesungen über Philosophie der Geschichte (Bd. IX) bieten manche wichtige Ergänzung.

[9] Enz. §§ 468, 469, 471, 481; Rechtsphil. §§ 4 u. 5, §§ 7 u. 10, dann §§ 21—23.

[10] Enz. §§ 473, 476—478; R.-Phil. §§ 11—15. Phil. der Geschichte; Einleitung (IX, S. 41).

[11] Man vgl. die wichtigen Erörterungen Enzykl. § 471, 474 u. 475 mit Rechtsphil. § 21.

[12] Enzykl. § 475.

[13] Rechtsphil. § 19.

[14] Enzykl. §§ 476—480; Rechtsphil. §§ 17—21.

[15] Vgl. Philos. d. Gesch., Einleitung (IX, 35), wo dem sogenannten „Gut- oder Schlechtgehen von einzelnen vernünftigen Individuen“ solches entgegengestellt wird, was „an und für sich seiender Zweck ist“, nämlich „gute, sittliche, rechtliche Zwecke“. Wie bei Kant wird dem Begriffe „allgemeiner Zweck“ der des „Zweckes an sich“ substituiert, um den Eudämonismus zu verbergen. Dies ist um so auffallender, als ja Hegel, wie oben, I. Kap., Anmerkg. 20, erwähnt worden ist, sich seinerzeit gegen den leeren Formalismus des kategorischen Imperativs mit den schärfsten Ausdrücken gewendet hatte. Die Erklärung des Widerspruches liegt wohl darin, daß an Stelle der individuellen Eudämonie im Sinne Hegels Staats- oder Volkszwecke gesetzt werden müssen. Aber nehmen denn Völker und Staaten auf ihre Wohlfahrt keine Rücksicht oder liegen vielmehr nicht Wohlfahrtszwecke, sei es der Gesamtheit, sei es der herrschenden Klasse, allen Gesetzgebungen zugrunde? Dieselbe Unsicherheit auch bei Rosenkranz. Das Gute definiert er als den allgemeinen Begriff des freien Willens (Syst. § 662), womit es eben bloß nach seiner formalen Seite hin bezeichnet ist. Der wahrhaft Freie reflektiert nicht darauf, was äußerlich an Wohl oder Wehe für ihn aus dem vernünftigen Handeln herauskomme (§ 688). Aber das ist auch nicht die Meinung des Eudämonismus, welcher, wie § 666 selbst hervorhebt, durch Verallgemeinerung die Unbestimmtheit seines Prinzips zu korrigieren sucht. In der Tat liegt in dem Begriffe der Glückseligkeit neben dem Individuellen etwas Allgemeines und Gemeinschaftliches, ohne welches keine soziale Ethik möglich wäre.

[16] Enzykl. §§ 482, 485.

[17] Enzykl. § 486; Rechtsphil. § 29.

[18] Phänomenol. (Sämtl. Werke II, S. 328).

[19] Rechtsphil. §§ 34 ff.; Enzykl. § 488.

[20] Rechtsphil. § 41; § 104 Anmerkg.

[21] Enzykl. § 502. Mit Recht hat Rosenkranz in seinen Erläuterungen zur Enzyklopädie diese Gliederung angegriffen und in seinem „System" durch eine andere, weit naturgemäßere, ersetzt. Er weist darauf hin, daß dasjenige, was Hegel unter den Begriff des abstrakten Rechts stellt, keineswegs der Innerlichkeit völlig entbehre, und daß umgekehrt in dem, was Hegel Sittlichkeit nennt, sich Bestimmungen finden, die eine ebenso vollkommene Äußerlichkeit haben wie das Eigentum, welches Hegel zum Mittelpunkte des persönlichen Rechts macht (zu § 487). Unrecht und Strafe, die Hegel doch noch dem Begriffe des Rechts an sich einverleibt, sind ohne den Begriff der Zurechnung undenkbar. Aus diesem Grunde hat Rosenkranz dasjenige, was Hegel abstraktes Recht nennt, als singuläres Recht an die Spitze der Sittlichkeit, d. h. der äußeren Darstellung des vernünftigen Willens, gesetzt und auch die innere Gliederung dieser Stufe umgebildet, indem er das Recht an sich, als persönliche Freiheit, Eigentum, Vertrag, dem Unrecht und der Strafe gegenüberstellt.

[22] Enzykl. §§ 503 ff. Rechtsphil. §§ 113 u. 114. Daß diese Gliederung des Begriffes der Moralität dem wahren Inhalt des Sittlichen in seiner subjektiv-persönlichen Erscheinung nicht gerecht wird, ist zweifellos. Sie hat von jeher große Bedenken erregt. Auch hier bezeichnet Rosenkranz' Leistung einen bedeutenden, noch für die heutige Systematik wertvollen Fortschritt. Nachdem er die in gegenwärtiger Darstellung als Theorie des Willens und Abgrenzung von Gefühls- und Vernunftmoral behandelten Fragen als ersten Teil der Ethik unter dem Begriffe des Guten erörtert, gewinnt er den weiteren Fortgang durch Betrachtung des Verhältnisses, welches der einzelne, konkrete Wille dem Abstraktum des Guten gegenüber einnimmt. Die Forderung des Gesetzes, gut zu sein, wird für ihn zur bestimmten Pflicht. Die Verwirklichung dieses Imperativs ist Tugend. Die Vergleichung des empirischen Willenszustandes mit seinem Begriff, ein apodiktisches Urteil, gibt den Begriff des Gewissens. Der Begriff der Handlung, mit welchem Hegel fast ganz allein den Begriff der Moralität erfüllt, ist nur ein Moment der Entwicklung des Pflichtbegriffes. Mit gutem Rechte weist Rosenkranz darauf hin, daß Hegel zu weit gehe, wenn er den Inhalt der Pflichten und Tugenden nur aus den objektiven Formen der Sittlichkeit, aus den Aufgaben der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft, des Staates, ableiten wolle (vgl. Rechtsphil. § 148); daß vielmehr die Notwendigkeit Pflicht und Tugend an diese Objektivität anzuknüpfen, die Ethik nicht davon dispensiere, auch diejenigen Elemente zu behandeln, die in ihrem Begriff als solchem liegen. (Vgl. Erläuterungen zu § 487; System §§ 690—720.)

[23] Rechtsphil. § 137.

[24] Phänom. (II, S. 493).

[25] Rechtsphil: §§ 341 ff. Doch vgl. die hohe, wenn auch nur bedingte Würdigung, welche die Rechtsphil. §§ 136 u. 138 dem Standpunkt der subjektiven Innerlichkeit zuteil werden läßt.

[26] Rechtsphil. § 139; Philos. Prop. (XII, S. 211—212).

[27] Es ist ein Verdienst des Marxismus, auf diesen wichtigen Punkt hingewiesen und seine Wahrheit aus der Entwicklung des Feudalismus und der Bourgeoisie demonstriert zu haben. (Vgl. Fr. Engels: Ludwig Feuerbach, S. 36.)

[28] Rechtsphil. § 140. Philosophie der Geschichte (IX, 34).

[29] „Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts" (Philos. Journal 1802—1803; S. W. Bd. I, S. 352, 355).

[30] Rechtsphil. §§ 142—157. Phil. d. Geschichte; Einleitung (IX, 40—41). Darum polemisiert Hegel auch immer wieder gegen die Meinung, welche die Freiheit des Menschen im Naturzustande findet und im Staate nur eine Beschränkung derselben erblickt.

[31] Rechtsphil. §§ 340 ff. Philos. d. Geschichte; Einleitung, passim.

[32] Philos. d. Gesch.; Einleitg. (IX, S. 66—68; S. 36); Rechtsphil. § 345.

[33] Vgl. meine Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 75 ff. Wiederholt zitiert Hegel die Antwort jenes antiken Weisen auf die Frage eines Vaters nach der besten Art seinen Sohn sittlich zu erziehen: „Wenn du ihn zum Bürger eines Staates von guten Gesetzen machst" (Rechtsphil. § 153; Sämtl. Werke Bd. I, S. 400).

[34] Rechtsphil. § 185.

[35] M. s. besonders Haym: „Hegel und seine Zeit", S. 365 ff. Allihn: „Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel" (Zeitschr. f. exakte Philos. Bd. I, S. 407—408) und „Die Reform der allgem. Ethik durch Herbart" (ibid. Bd. III, S. 361, Anmerkg.).

[36] Rechtsphil. §§ 342—343, 348.

[37] Für eine Darstellung der Ethik Krauses im Zusammenhang seiner Weltanschauung kommt vorzugsweise in Betracht das „System der Sittenlehre", dessen erster grundlegender Teil von Krause selbst im Jahre 1810 veröffentlicht worden ist und zeitlich wie begrifflich in engster Verbindung mit den oben besprochenen Arbeiten von Fichte und Schelling steht, und dessen zweiter ausführender Teil, von P. Hohlfeld und A. Wünsche aus dem Nachlasse zusammen mit dem ersten im Jahre 1888 herausgegeben unter dem Titel: „Abhandlungen und Einzelgedanken zur Sittenlehre", Krauses angewandte Ethik, das „Menschheitslebgesetztum", in mehrfachen verschiedenen Redaktionen enthält. Daneben ist noch zu berücksichtigen die Schrift: „Das Urbild der Menschheit", aus dem Jahre 1812, welche die Grundzüge einer Sozialethik enthält, indem sie die mit sittlichem Geiste zu erfüllenden Formen menschlicher Gemeinschaft schildert. (3. Aufl. 1903.) Diese Materialien sind in der letzten Zeit durch neue Veröffentlichungen aus dem Nachlasse noch bedeutend vermehrt worden. Ich erwähne: „Aphorismen zur Sittenlehre", aus dem Nachlasse herausgeg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche (1893), welche detaillierte systematische

Pläne für die projektierte zweite und dritte Abteilung des „Systems der Sittenlehre" enthalten; die Sammlung: „Anschauungen oder Lehren und Entwürfe zur Höherbildung des Menschheitslebens", herausgeg. von P. Hohlfeld und A. Wünsche (4 Bde. 1890—1902); endlich „Der Menschheitsbund" herausgeg. v. R. Vetter (1900), ebenfalls Aphorismen, Theoretisches und Praktisches enthaltend. — Die Literatur über Krause ist spärlich. Vgl. E. Vettley: Die Ethik Krauses (1907).

[38] System S. 66, 77 .

[39] So fassen Krauses Stellung übereinstimmend E. Zeller (Gesch. d. Philos. in Deutschland, S. 741—742) und Erdmann (Versuch einer wiss. Darstellung usw. III, 2, S. 643).

[40] System S. 265; 507.

[41] System S. 269—270; 289—290, 297, 498 Anmerkg.

[42] System S. 292—293; 341, 346, 364, 383, 523.

[43] System S. 293, 296, 498—499, Anmerkg.

[44] System S. 202, 488.

[45] Vgl. Schellings Sämtl. Werke I. Abt., VI. Bd., § 379.

[46] System S. 93, 257.

[47] System S. 65, 73, 93, 256; 400, 413, 428, 506, 522.

[48] System S. 203, 506.

[49] System S. 205 ff.; 446, 453. Man kann zum Verständnis dessen, was Krause meint, aber in seiner unbeholfenen, farblosen Ausdrucksweise nicht recht anschaulich machen kann, an eine schöne Stelle aus Schellings Stuttgarter Privatvorlesungen erinnern (Sämtl. Werke I. Abt., Bd. VII, 437): „Gott selbst ist über der Natur, die Natur sein Thron, sein Untergeordnetes; aber alles in ihm ist so voll Leben, daß auch dieses Untergeordnete wieder in ein eigenes Leben ausbricht, das rein für sich betrachtet ein ganz vollkommenes Leben ist, obgleich in bezug auf das göttliche Leben ein Nichtleben. So hat Phidias an der Fußsohle seines Jupiters die Kämpfe der Lapithen und Zentauren abgebildet. Wie hier der Künstler auch noch die Fußsohle des Gottes mit kräftigem Leben erfüllt, so ist gleichsam das Äußerste und Entfernteste von Gott noch volles, kräftiges Leben in sich selbst."

[50] System S. 178; vgl. die sämtlichen Fassungen des „Menschheitlebgesetztums" und die „Gebote der Menschheit" (System S. 516).

[51] System S. 447—449, 467, 481, 517; womit die identischen Forderungen des „Menschheitlebgesetztums" zu vergleichen.

[52] System S. 238 ff.; vgl. den Aufsatz „Menschheitbund", System S. 304 ff.; dann die verschiedenen Gestaltungen des Menschheitspruches, mit ihren ausführlichen Erläuterungen, System S. 545 ff.; und die beiden kleineren Stücke: „Wahlspruch der Menschlich-Gesinnten" und „Beim Schauen (d. i. der geistigen Gesamtanschauung) der Menschheit" (ibid. S. 574 u. 579).

[53] System S. 347, 354, 365, 387, 511. Vgl. die Definition des Begriffes „Innigkeit" S. 336—337: „Innigkeit heißt jener Zustand des Menschen,

wenn ein anderes Wesen in ihm als ganzen Menschen, in Geist und Gemüt, in Erkenntnis und lebendiger Einwirkung, wahrhaft gegenwärtig ist und der Mensch zugleich wechselseitig sich als ganzen Menschen, mit Geist und Gemüt, mit herzlicher Neigung, in Achtung und Liebe, nach dem ihm gegenwärtigen Wesen hinneigt und in diesem sich ebenso wechselseits gegenwärtig zu machen sucht, als es ihm selbst gegenwärtig ist, auf daß es mit ihm eine wirkliche und wesentliche Einheit des Lebens eingehe." Und so umfaßt das ganze Leben des Sittlichen ebensowohl Gottinnigkeit, als Menscheninnigkeit und Menschheitinnigkeit. Vgl. auch in „Gebote der Menschheit" die Antwort auf die Frage: „Wie soll ich menschheitinnig sein?" (System S. 477).

[54] Die Gefühlsgrundlage der Religion Krauses ist durch die Spezialarbeit von E. Vettley: „Die Ethik Krauses" (1907) abweichenden Auffassungen gegenüber, welche das intellektualistische Moment in Krauses Ethik als das entscheidende betrachten, ausführlich begründet worden (S. 57 ff.).

[55] Über die Anfänge Schleiermachers und seinen Zusammenhang mit dem neuen Geistesleben in Deutschland vgl. man die tiefgehenden Arbeiten von R. Haym: „Die romantische Schule" (1870) und W. Diltheys „Leben Schleiermachers" (1870), welche jedoch beide die literarische Entwicklung nur bis zu den „Monologen" und den „Vertrauten Briefen über Schlegels Lucinde" (1800) verfolgen. Für die spätere Zeit sind wir noch immer auf den allerdings sehr reichhaltigen Briefwechsel Schleiermachers angewiesen. Glücklicherweise hat indessen W. Dilthey in der Allg. Deutschen Biographie, 31. Bd., eine zwar gedrängte, aber doch abschließende Gesamtdarstellung von Schleiermachers Leben und Wirken gegeben. Bei D. Schenkel: „Schleiermacher, ein Charakterbild" (1868) steht naturgemäß das theologische Interesse im Vordergrunde, was man im allgemeinen von der gesamten auf Schleiermacher bezüglichen Speziallliteratur sagen kann. Indessen besitzen wir eine treffliche Monographie über seine Ethik von F. Vorländer (1871), und mehr oder minder ausführliche Darstellungen und Beurteilungen derselben von A. Twesten in seiner Ausgabe von Schleiermachers „Grundriß der philosophischen Ethik"; G. Hartenstein: „Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften"; I. H. Fichte: „System der Ethik", I. Geschichtl. Teil. Vgl. außerdem noch W. Bender: Schleiermachers Theologie in ihren philos. Grundlagen (1876) und A. Kalthoff: Schleiermachers Vermächtnis an unsere Zeit (1896).

[56] Dies anerkannt von Twesten a. a. O. S. XIV; Erdmann, Grundriß usw. 4. Aufl. (1896), II, S. 89 ff.; indirekt auch von Fichte a. a. O. S. 285—286, 348.

[57] S. oben Kap. III, Anmerkg. 1.

[58] S. Kap. V, Abschn. 2.

[59] Schelling, Sämtl. Werke I. Abt., I. Bd., S. 198.

[60] Die Monologe sind vom Jahre 1800. Sie erschienen gleichzeitig

mit Fichtes „Bestimmung des Menschen". Ich zitiere hier und im folgenden, sofern nichts anderes bemerkt wird, nach der Gesamtausgabe der philos. Werke Schleiermachers.

[61] Dies ist zuweilen bestritten worden. A. Twesten (a. a. O. S. LXXXV, Anmerkg.) findet es unbegreiflich, wie jemand eine Verwandtschaft zwischen Fichte und Schleiermacher oder auch nur eine vorübergehende Hinneigung Schleiermachers zu Fichte finden könne. Mir scheint es unbegreiflich, wie man diese Verwandtschaft nicht finden kann, welche ja zudem schon äußerlich durch die engen Beziehungen Schleiermachers zu dem Fichteschen Kreise prästabiliert war und durch eingehendes Studium der Fichteschen Arbeiten (vgl. Dilthey S. 338 ff.) vermittelt wurde. Diese Verwandtschaft geht aber auch über das hinaus, was in beiden kantisch ist. Ich gebe zu, daß die Entfernung der Monologe von Kant in der Ausdrucksweise beträchtlicher ist als im Gedanken; aber auch da ist sie fühlbar genug, während Fichtes Sprache und Denken überall durchklingen. Ja es fehlt auch nicht an Sätzen, welche entschieden widerkantisch sind. Man vgl. die Polemik gegen das „Sichniederwerfen vor der Pflicht"; gegen den „Zuchtmeister Gewissen" (S. 365); gegen die Trennung von Sittlichkeit und Seligkeit; gegen die Erwartung einer Unsterblichkeit im Jenseits (S. 361). Die Sätze stehen zu Fichtes Aufsatz „Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" in viel näherer Beziehung, als zu irgend etwas, das Kant geschrieben, ja man kann von ihnen vielleicht sagen, daß sie Fichtes in den „Grundzügen" und der „Religionslehre" vorgetragene Anschauung in ähnlicher Weise antezipieren, wie dies schon oben (Kap. III, Anmerkg. 1) von gewissen Arbeiten Schellings bemerkt worden ist. Man darf eben bei der zeitlichen Zusammengehörigkeit und engen geistigen Verbindung dieser Männer nie vergessen, daß man hier vor einer durchgängigen Wechselwirkung des Nehmens und Gebens steht. — Mit vollem Rechte nennt übrigens Pfleiderer (Rel.-Phil. I. Bd., S. 291) die Monologe das poetisch-rhetorische Echo der Fichteschen Sittenlehre, den Triumphgesang des sich absolut fühlenden Ich. Für die relative Selbständigkeit, mit welcher Schleiermacher sich Fichte gegenüberstellte und die Hauptpunkte, an welchen die spätere Differenz der Systeme frühzeitig zum Vorschein kam, s. Dilthey a. a. O. S. 338 ff.

[62] Bd. I, S. 356—357. „Die Freiheit in allem das Ursprüngliche und wie das Erste, so das Innerste . . . Mich kann ich nur als Freiheit anschauen . . . auch in jeglichem Gefühl, wie sehr die Außenwelt es mir aufzudrängen scheine, dennoch freie, innere Tätigkeit. Mein Tun ist frei, nicht so mein Wirken; das folgt ewigen Gesetzen . . . Was notwendig ist, ist nicht mein Tun; es ist sein Widerschein, die Elemente der Welt . . . Unmöglichkeit ist für mich nur in dem, was ausgeschlossen ist durch der Freiheit in mir ursprüngliche Tat, durch ihre Vermählung mit meiner Natur (S. 397) . . . Kraft seines Willens ist die Welt da für den Geist; höchste Freiheit ist die Tätigkeit, die sich in seinem wechselnden, sie bildenden Handeln ausdrückt, und unverrückt in diesem Handeln seiner

selbst sich bewußt . . . schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und seliges Leben" (S. 361—362).

[63] S. 397; vgl. das von Dilthey (S. 467) mitgeteilte Sonett:

„Ein heiliges Bild schwebt jedem Bessern vor
In dessen Züg' er strebt sich zu gestalten.
Wem sich die Kräfte so bestimmt entfalten,
Nur der hebt sich zur Sittlichkeit empor."

[64] S. die besonders schöne und kraftvolle Stelle Bd. I, S. 390—391.

[65] Vgl. den ganzen Anfang des 3. Monologs (380—390), eine bittere Satire auf die ethisch so bedürfnislos, materiell so anspruchsvoll gewordene Menschheit; eine Satire, die in unseren Tagen wahrlich nichts an ihrer schneidenden Schärfe verloren hat.

[66] I, 367 ff. Die Wichtigkeit dieses Moments der Monologe im Gegensatze zu Fichte, sowie seine Bedeutung für Schleiermachers spätere systematische Ansicht, wird von allen Darstellungen hervorgehoben. Vgl. Twesten, a. a. O. S. XXXVIII; Vorländer, S. 73 u. 75; Dilthey, S. 458 u. 460; u. 341—343; I. H. Fichte, Ethik I, S. 279. Gegensatz und Beziehung des Idealismus beider Denker drücken die Sätze aus: „Der Einzelne ist Zweck, als Mittel, um die Vernunft zu realisieren" (Fichte, Sittenlehre, IV, 255) und „Jeder Mensch soll auf eigene Art die Menschheit darstellen . . . ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll" (Schleiermachers Monol. I, 367). Will man eine sprechende Illustration zu diesem Gegensatze der beiden Männer, die sich trotz vieler verwandtschaftlicher Züge im Leben schroff abstießen (Dilthey 347), so vgl. man nur die Gutachten beider in der Universitätsfrage; Fichtes „Deduzierter Plan einer in Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt" und Schleiermachers „Gelegentliche Gedanken über Universitäten im deutschen Sinne" (Sämtl. Werke z. Phil. I, S. 535).

Ob in den Monologen im Unterschied von Fichte auch schon die spätere realistischere Naturansicht Schleiermachers zu erkennen sei, wie Vorländer will (S. 73), scheint mir zweifelhaft. Was Vorländer anführt: „Die Natur ist ihm kein fremdartiges, äußeres Nicht-Ich, sondern der große gemeinschaftliche Leib der Menschheit; das Tun der letzteren ist auf ihn gerichtet, um alle seine Pulse zu fühlen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln, und alle seine Teile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu bezeichnen, zu beleben" — das könnte ebensogut bei Fichte stehen, zumal da der Ausdruck „Die Welt soll mir werden, was mir mein Leib ist" diesem ohnehin eigentümlich ist. Doch vgl. die briefliche Äußerung Schleiermachers bei Dilthey (340): „er wolle sich die wirkliche Welt so wenig wie den Idealismus nehmen lassen".

[67] Dies gibt auch Dilthey zu (S. 452—453), bei welchem man überdies aus Schleiermachers Briefen interessante Mitteilungen über die reflektierte Künstlichkeit der sprachlichen Gestaltung dieser Schrift findet.

[68] Die Bezeichnung „romantisch" ergibt sich aus den engen geistigen und persönlichen Beziehungen Schleiermachers zu den Romantikern und

ist implizite schon durch die Abgrenzung des Stoffes bei Dilthey und Haym vorgezeichnet.

[69] „Reden“, S. 42 ff., S. 26. Vgl. E. Fuchs: Vom Werden dreier Denker (1904), S. XI u. f. Die Zitate aus den Reden nach der Ausgabe von Pünjer.

[70] „Reden“ S. 50, 56, 58.

[71] S. 62, 69, 71.

[72] Bes. S. 31 ff.

[73] S. 53, 110—111; 114; 147—149.

[74] „Die göttliche Idee“ kommt bei Fichte erst in der „Anweisung zum seligen Leben“ (1806) vor. Wohl aber steht schon in den „Reden“ die merkwürdige Stelle (S. 54 d. 1. Ausgabe) mit der Weiherede auf Spinoza.

[75] Die Unterschiede der verschiedenen Ausgaben von 1799, 1806 und 1821 übersichtlich in Pünjers krit. Ausgabe, mit welcher die spezielle Erörterung der Differenzen bei E. F. Braasch: „Komparative Darstellung des Religionsbegriffes in den verschiedenen Auflagen der Schleiermacherschen Reden“ (1883) zu vergleichen ist. Diese Differenzen sind weit größer zwischen der ersten und zweiten als zwischen der zweiten und dritten Auflage. Vgl. A. Ritschl: Schleiermachers Reden über Religion (1875). Über die dauernde, durch die späteren Redaktionen nicht aufzuhebende Bedeutung der 1. Ausgabe s. Dilthey, Leben Schleiermachers I, 379.

[76] Zu den später von Schleiermacher aufgenommenen Ergebnissen der Schrift gehört insbesondere der unten (3. Abschn. Nr. 4) ausgeführte Gedanke, daß die Ethik ein Prinzip haben müsse, aus dem die drei Hauptbegriffe des Gutes, der Tugend und der Pflicht gleichmäßig abgeleitet werden können und zwar so, daß in jedem die ethische Aufgabe sich ganz, aber in einer besonderen Gestalt, sich gegenseitig ergänzend, darstelle. In neuester Zeit ist mehrfach versucht worden, die positiven Gedanken der „Kritik der bisherigen Sittenlehre“ systematisch zusammenzuordnen und sie als Elemente der späteren ethischen Theorie Schleiermachers im Einzelnen nachzuweisen. Siehe: F. R. Bachmann: Die Entwicklung der Ethik Schleiermachers nach den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre (1892); O. Uhlhorn: Schleiermachers Entwurf einer Kritik der bisherigen Sittenlehre dargestellt und nach seinen Ergebnissen untersucht (1894) S. 49 ff.

[77] S. Twesten, a. a. O. S. V. Die diesem ersten Entwurfe angehörigen Partien sind in der Ausgabe der Gesamtwerke mit „d“ bezeichnet. Vgl. K. Beth: Die Grundanschauungen Schleiermachers in seinem ersten Entwurf einer philosophischen Sittenlehre (1898).

[78] Es sind die Abhandlungen „Über die wissenschaftliche Behandlung des Tugendbegriffes“ (1819); „Über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffes“ (1824); „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz“ (1825); „Über den Begriff des Erlaubten“ (1826); endlich zwei Abhandlungen „Über den Begriff des höchsten Gutes“ von 1827 und 1830. Sämtlich im II. Bande der Sämtl. Werke Schleiermachers zur Philosophie. Ein grausames, aber nicht ganz ungerechtes Urteil Schopen-

hauers über diese Abhandlungen Schleiermachers steht in W. a. W. u. V. II. Tl., Kap. 7. Über die verschiedenen Bearbeitungen des Systems der Ethik siehe die Einleitungen zu den Ausgaben von A. Schweizer (Schleiermachers Sämtl. Werke z. Phil. V. Bd.) und A. Twesten: „Schleiermachers Grundriß der philosophischen Ethik" (1841). Jene ist die ausführlichere, diese die konzisere; beide ergänzen und verdeutlichen sich wechselseitig. Über das Verhältnis jener akademischen Abhandlungen zum System vgl. man Twesten a. a. O. S. LII. Ich gebe die folgenden Zitate nach den fortlaufenden Paragraphen der Sittenlehre. Ausg. Schweizer. Mit ihr korrespondieren die Zahlen der Ausgabe von Twesten nur im 1. Teil: Allgemeine Einleitung.

[79] § 81.

[80] §§ 47 u. 54.

[81] §§ 1, 21, 44 ff., §§ 62 ff.

[82] §§ 70–74; § 95.

[83] So Hartenstein: Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 123 ff. I. H. Fichte, Ethik; I. Tl. §§ 151 u. 152; und insbesondere auch § 132, S. 301.

[84] Besonders charakteristisch für diese Auffassung Schleiermachers sind die §§ 93–95. Dort heißt es ausdrücklich: „Die Sätze der Sittenlehre dürfen nicht Gebote sein, weder bedingte noch unbedingte; sondern sofern sie Gesetze sind, müssen sie das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken ... Das ethische Wissen als Gesetz oder Sollen drückt kein wirkliches Sein, sondern nur ein bestimmtes Außereinander, also ein Nichtsein aus." Anderseits heißt es § 89: „Reine Vernunft und seliges Leben kommen in der Sittenlehre nirgend unmittelbar vor, sondern nur natürliche Vernunft und irdisches widerstrebendes Leben". Man sieht, die Ethik hat bei Schleiermacher gerade das zum Inhalt, was Kant als das in keiner Erfahrung Gegebene, in keine Erkenntnis zu Fassende, bezeichnet hatte: das Sittengesetz, insofern es ein Wirklichgewordenes ist. Für Schleiermacher ist alles Sollen auch ein Sein, nämlich in der Natur, und das Sein auch ein Sollen, nämlich im Geiste, der sich ein Gesetz oder einen Normbegriff für die Naturdinge gebildet hat. Wenn das Gesetz bloßer Gedanke wäre, ohne zu treiben, so wäre die sittliche Welt eine bloß eingebildete; aber wenn das Gesollte auch nur gewollt oder angestrebt wird, so ist es auch, und man kann nur sagen: es ist in keinem Augenblick ganz. Sollen und Sein nennt Schleiermacher daher auf beiden Gebieten, dem der Natur wie der Geschichte, Asymptoten; ja er meint, auf dem sittlichen Gebiet sei der Approximationsexponent vielleicht noch größer (Sittenlehre § 63 pass.; womit zu vergleichen die ausführliche Darlegung der Abhandlung „Über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz" (II. Bd., S. 409–413).

[85] § 78, Anmerkg. §§ 82–84, 89, 99–101.

[86] § 123.

[87] § 147. Twesten, a. a. O. §§ 25 u. 30. Diese Auffassung Schleiermachers erfährt natürlich auch durch die Annahme der modernen Entwick-

lungslehre keinen Abbruch. Denn gerade je mehr diese bei den Umgestaltungen der Lebewesen die mechanische Kausalität in den Vordergrund stellt, um so mehr bestätigt sie die Sätze Schleiermachers, daß beim Tiere die Entwicklung seiner organischen Fertigkeiten sich selbst überlassen und die Veränderungen einer Spezies reine Fortsetzung der Erzeugung seien, daher nur dem Angeerbten angehörig.

[88] Auch Dilthey (Allg. D. Biogr.) weist auf den ideellen Zusammenhang zwischen Schleiermacher und Spencer hin. „Für beide ist die Sittlichkeit nur Blüte und schönste Entfaltung des Naturwirkens, welches in gesetzmäßiger Determination immer höhere und zweckmäßigere Gestalten des Lebens hervorbringt.“ Und er weist besonders hin auf „die schönste ethische Schrift Schleiermachers“: „Über den Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz“ (1825) Sämtl. Werke Abt. III, Bd. 2.

[89] S. §§ 130—132, 157—158, 164; ferner Twesten a. a. O. §§ 15, 35—37.

[90] § 159. Vgl. die eingehende Untersuchung von J. Richter: Das Prinzip der Individualität i. d. Moralphilos. Schleiermachers (1901).

[91] § 158 b u. d, S. 465.

[92] Besonderen Nachdruck hat I. H. Fichte in seiner Ethik auf dieses von den früheren vielfach ganz vernachlässigte Moment gelegt, wie er auch Schleiermachers Verdienst nach dieser Richtung in seiner Darstellung wiederholt hervorhebt. Auch neuestens hat wieder Ch. Sigwart „Vorfragen der Ethik“ § 11, auf die Grenze des allgemeinen Gesetzmäßigen in der Ethik hingewiesen.

[93] Sämtl. Werke Bd. II, S. 379, 447 ff. u. 461. Sittenlehre §§ 113—115.

[94] Sittenlehre §§ 117 u. 118. Vgl. Bd. II, S. 358 u. 380. Twesten, Tugendl. §§ 1 u. 8; Pflichtenl. §§ 1, 2.

[95] §§ 89, 91, 92. Vgl. II, S. 414. — Ganz dasselbe gilt nach § 104 von dem Gegensatz zwischen Freiheit und Notwendigkeit, welchen Schleiermacher in fast identischen Ausdrücken behandelt wie den zwischen Gut und Böse, und nach § 292 Anmerkg. auch von dem Gegensatz zwischen Tugend und Laster.

Anmerkungen zum V. Kapitel

[1] Man vgl. mit diesen vorläufigen Bemerkungen über die religiöse Frage in Frankreich und England die ausführlicheren Darlegungen in Buch II, Kap. XII, 1. Abschn. u. Buch III, Kap. XVI, woselbst auch die literarischen Nachweise gegeben sind. Ferner zu diesem ganzen Kapitel die in Kap. I, Anmerkg. 58 erwähnten Arbeiten von Pfleiderer, Pünjer und Bartholmèss.

[2] Wie groß der Einfluß Saint-Martins auf die geistige Bildungsgeschichte Baaders ist, läßt sich aus dem vorliegenden Material nicht mit Sicherheit beurteilen, wie auch die Frage nach der späteren Gemeinschaft der Anschauungen noch eine genauere Untersuchung verdiente. Die Biographie Baaders von Fr. Hoffmann (Sämtl. Werke Bd. XV) sagt nichts über den Zeitpunkt, in welchem Baader den französischen Mystiker kennen lernte und zu studieren begann. Dagegen bezeichnet sie die zwischen 1792 und 1795 geschriebene Schrift: „Über Kants Deduktion der praktischen Vernunft und die absolute Blindheit der letzteren“ als das erste Zeugnis der vollen Selbständigkeit seiner philosophischen Überzeugung, welche diese Schrift im Keime enthält. Anderseits erscheint Baader in den folgenden Jahren, zwischen 1804 und 1810, im Verkehr mit Schelling, Tieck, Schubert, bereits in vollständiger Vertrautheit mit den Schriften der Mystiker. (A. a. O. S. 36, 38, 42—43.) Im Jahre 1809 weist er Schubert nachdrücklich auf Saint-Martin hin und ermuntert ihn zur Übersetzung der Schrift „Esprit des choses“, welche 1811 erschien und von Baader mit einer Vorrede versehen wurde. Freilich darf nicht unerwähnt bleiben, daß die älteste literarische Arbeit Saint-Martins „Des Erreurs et de la Vérité“ (1775) bereits im Jahre 1782 von Matthias Claudius ins Deutsche übertragen worden ist und möglicherweise die erste Bekanntschaft Baaders mit dem französischen Mystiker vermittelt hat. Auf sie weist auch Schubert denjenigen hin, „welcher die Wirksamkeit jenes Mannes auf seine Zeit und seine Bedeutung für diese recht verstehen will“. Im übrigen ist der Einfluß Saint-Martins auf Baader ein fortlaufender gewesen, wie die aus seinem Nachlasse herausgegebenen Bemerkungen und Zusätze zu dessen sämtlichen Hauptwerken beweisen. (Baaders Sämtl. Werke Bd. XII; vgl. Bd. XV, S. 62—63.)

[3] Ich erinnere an die identischen Eingaben Baaders an die Monarchen der Ostmächte aus den Jahren 1814 und 1815, deren wesentlicher Inhalt

im Jahre 1815 in der Schrift: „Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik", der Öffentlichkeit zugänglich wurde (vgl. Hoffmanns Biographie Bd. XV, S. 61—62), und an den unglaublich indiskreten Versuch einer Einmischung in die inneren Verhältnisse des preussischen Protestantismus, welchen Baader in seiner an Friedrich Wilhelm III. gerichteten Denkschrift von 1824 gemacht hat. Siehe den Wortlaut derselben Bd. XV, S. 67 ff. Daß inmitten des höchsten Aufschwungs und der stolzesten Kraftentfaltung des philosophischen Idealismus in Deutschland Baader sich bei Rußland um Rettung für bedrohte geistige Güter umsieht, wäre ein unauslöschliches Brandmal an seinem Namen, wenn es nicht ein so komischer Mißgriff wäre, von der erstarrten russischen Orthodoxie eine Vermittlung zwischen Katholizismus und Protestantismus, zwischen Glauben und Wissenschaft, zu erwarten.

Von Seite des modernen Klerikalismus sind dieser Haltung Baaders höchst unwürdige, persönliche Motive unterstellt worden. Jörg, in einem Nachruf auf Döllinger (Histor. polit. Bll. 1890), behauptet, Baader sei als Verherrlicher der griech.-russ. Staatskirche aufgetreten, weil er, durch häusliche Mißverhältnisse gedrängt, sogar russischen Sold genommen habe. Wenn Baader anderwärts (I, S. 89 Anmerkg.) unter Anerkennung der Forderung de Maistres, man müsse die sozialen Irrtümer der Zeit von der Metaphysik her angreifen, die damalige Gegenwart eine solche nennt, „in welcher die höhere spekulative Wissenschaft in Deutschland nichts mehr habe, wo sie ihr Haupt hinlegen könne", so verlernt man angesichts so wunderlicher Urteile selbst das Staunen über das russische Projekt. Vgl. Baaders Bericht an das Publikum über seine Reise nach Rußland und die ihm dort widerfahrene Behandlung. (W. W. XV, S. 75 ff. u. 94 ff.) Der latitudinarische Gedanke einer christlich-religiösen Weltsozietät, einer Vereinigung insbesondere des okzidentalischen und orientalischen Katholizismus auf der gemeinsamen Grundlage der ersten ökumenischen Konzilien, ist, freilich in durchaus akademischer Form und vorsichtig abwägender Weise, auch von dem gelehrten Führer des Altkatholizismus, von Döllinger, in seinen kirchenpolitischen Vorträgen aus dem Jahre 1872 erörtert worden. Es verdient indessen erwähnt zu werden, daß Döllinger diesen Gedanken des Aufgehens aller christlichen Kirchengemeinschaften in eine „katholische" Weltkirche schon 1862 in dem Buche: „Kirche und Kirchen; Papsttum und Kirchenstaat" vertreten hat.

[4] Baaders Sämtl. Werke Bd. I, 93.

[5] Ebenso belustigend wie belehrend ist es zu sehen, wie Baader selbst einmal das Verhältnis in einer Eingabe an den bayerischen Minister von Schenk (XV, 466) charakterisiert, indem er von Schelling bemerkt, daß er mit seinen neuaufgelegten naturalistischen Prinzipien im christlichen Gewande die spekulativen Tiefen des Christentums nicht erreiche, und daß Hegel von seinem negativ-protestantischen Boden aus nur das Schlechte zerstören, aber nichts Gutes bauen könne, während er seine eigenen Lei-

stungen als etwas bezeichnet, von welchem Schelling und Hegel noch keine Kunde haben und das darum auch nicht in Parallele mit ihnen gestellt werden könne. Ganz in diesem Sinne behauptet auch Fr. Hoffmann, daß Baader, von den Ideen des Christentums erfüllt, wie kein anderer Philosoph der gesamten neueren Zeit, die Prinzipien einer christlichen Philosophie ausgebildet habe zu einer Zeit, wo die gesamte deutsche Philosophie in ihren hervorragendsten Vertretern teils dem heidnischen Pantheismus, teils dem rationalistischen Deismus verfallen war. (Baaders Sämtl. Werke Einleitung zu Bd. V, S. XI.) Was übrigens Schellings Wirkungen angeht, so vgl. das unten Anmerkg. 49 Angeführte. Mit dieser schroff ablehnenden Haltung Baaders kontrastiert sehr die warme Anerkennung, welche Hegel (Vorrede z. Enzykl. 2. Ausg. S. XXVII) den Leistungen Baaders zuteil werden läßt — Äußerungen, welche übrigens zugleich vorzüglich geeignet sind, die Vereinigung Baaders und Hegels in diesem Kapitel zu rechtfertigen.

[6] Über Baaders allgemeinen philosophischen Standpunkt vgl. man die Ausführungen von J. A. B. Lutterbeck: Über den philosophischen Standpunkt Baaders (1854); J. Hamberger: Die Fundamentalbegriffe von Fr. Baaders, Ethik, Politik, Religionsphilosophie (1855); derselbe: Christentum und moderne Kultur (1863); K. Ph. E. Fischer: Versuch einer Charakteristik von Baaders Theosophie und ihres Verhältnisses zu den Systemen Schellings und Hegels, Daubs und Schleiermachers (1865; Jubiläumsschrift). Aus neuester Zeit: H. Reichel: Die Sozietätsphilosophie Fr. v. Baaders. Seine Lehren über Geschichte und Gesellschaft, Staat und Kirche. (S. Zeitschrift f. d. ges. Staatswissenschaft 57. Jahrgang; auch separat 1901.)

Die folgenden Zitate geben Band und Seitenzahl der Gesamtausgabe von Baaders philosophischen Schriften.

[7] I, 70, 76, 78, 87 Anmerkg.; 362.

[8] I, 145, 239; XV, 87 ff.

[9] XV, 77, V, 336; I, 361, 93.

[10] I, 136, 342—343, 362 ff. In dieser Forderung ist Baader ebenso wie später Günther in Österreich, Rosmini-Serbati in Italien, Lamennais in Frankreich, von dem Katholizismus des 19. Jahrhunderts ganz im Stiche gelassen worden. Immer entschiedener ist in der Entwicklung der Kirchenlehre, die in der Übertragung des Unfehlbarkeitsbegriffes von der Kirche auf das Papsttum und in der heutigen Formulierung der Rechtgläubigkeit in dem sogenannten Rechtgläubigkeits- oder „Antimodernisteneid“ (Motu proprio Pius X. vom Jahre 1910) gipfelt, das Statutarische in den Vordergrund geschoben worden. Eine philosophische Begründung der Kirchenlehre würde heute a limine als verdächtig erscheinen. Gerade die letztgenannte Kundgebung Pius X. schränkt ja die Tätigkeit der Vernunft ganz und gar auf den Beweis für die Existenz Gottes und — so darf man vielleicht hinzusetzen — auf die Begründung und Verteidigung einer dualistisch-teleologischen Weltanschauung ein.

[11] I, 95. Man vgl. mit diesen Anmerkg. 7—11 zitierten Stellen die

vielfach ergänzenden und kommentierenden Ausführungen, welche Baader in den Anmerkg. 3 genannten Denkschriften sowie weiteren politischen Darlegungen aus späterer Zeit gegeben hat. S. Bd. XV, S. 71, 75 ff., 85 ff.

[12] Baader vertritt auch bereits jenen lächerlichen, durch päpstliche Bullen wie klerikale Winkelblättchen immer wieder aufgefrischten Wahn, als seien die Triumphe des freien Gedankens in neuerer Zeit aus einer „Verschwörung der Wissenschaftler gegen die christliche Religion", aus Geheimbünden von Freimaurern und Illuminaten hervorgegangen (Bd. XV, S. 76, 513 und anderwärts, z. B. Bd. I, S. 88).

[13] I, 238, 345, 365—366.

[14] I, 145, 137; VIII, 42.

[15] Z. B. V, 336. Daß dies keine Unterstellungen sind, sondern Konsequenzen des Systems, sieht man deutlich daraus, daß ein auf ganz anderem Boden gewachsener Denker, der englische Kardinal Newman, diese Konsequenz furchtlos gezogen hat. Ich entnehme einer Arbeit über ihn von Moncure Conway (The Open-Court Vol. IV, Nr. 162) folgende Stelle von ihm: „The heresiarch should meet with no mercy; he assumes the office of the Tempter, and so far as his error goes, must be dealt with by the competent authority, as if he were the embodied evil. To spare him is a false and dangerous pity. It ist to endanger the souls of thousands, and it is uncharitable against himself." Die allerletzte Konsequenz freilich hat auch Newman nicht zu ziehen gewagt. Denn auf den Vorwurf, daß obige Äußerung notwendig zur Wiedereinführung der Inquisition und ihrer Ketzerverbrennungen führe, hat Newman erwidert, daß ihm nur die Verbannung der Ketzerführer vorschwebe. Hieße das aber nicht, das Übel von einer Stelle vertreiben, um es an einer anderen sich festsetzen zu lassen?

[16] Daß Baaders geistiger Zusammenhang mit der Mystik ein viel engerer ist als mit der Scholastik, tritt dem Kundigen auf Schritt und Tritt entgegen und wird auch von Fr. Hoffmann durchgehends anerkannt. Vgl. Einleitung zu Bd. V, S. XII. Für seine gründliche Abneigung gegen die Jesuiten enthält der Briefwechsel manche charakteristischen Belege, z. B. XV, S. 569, 597.

[17] Über Baaders Stellung zu der Lehre vom Primat des römischen Bischofs und ihr Verhältnis zum katholischen System s. d. wichtigen Angaben Hoffmanns in Bd. I, S. 355 und Baaders Biographie (XV, S. 122 u. ff.), die dort genannten Schriften Baaders (W. W. Bd. V, Nr. VI—X) und zahlreiche, zum Teil sehr kraftvoll entschiedene Stellen in Baaders Briefwechsel, namentlich seit 1838. Besonders merkwürdig erscheint mir Nr. 274, worin Baader sich mit dem Gedanken einer Trennung des Katholizismus vom Papismus als Vorläufer des heutigen Altkatholizismus erweist, und der preußischen Regierung den Rat gegeben haben will, alle jene Katholiken (Priester wie Laien) in ihren Staaten, welche sich vom Papismus losmachen, ohne sofort sich lutherisch oder reformiert zu machen, gegen alle weltlichen Verluste von Rom aus zu schützen, womit eine deutsche katholische Kirche

sofort sich bilden werde. Welche Rolle dieser Gedanke um das Jahr 1870/71 vor und nach Dogmatisierung der Unfehlbarkeit wieder gespielt hat, ist allen Zeitgenossen dieser Vorgänge noch in frischer Erinnerung. Auch in neuester Zeit, angesichts des von Pius X. mittels des Motu proprio vom Jahre 1910 geforderten Rechtgläubigkeitseides tritt in der Diskussion über das Verhältnis, welches der Staat zu dieser Eidesforderung einzunehmen habe, der gleiche Gedanke wieder hervor — allerdings mit immer mehr sich abschwächendem Glauben an eine durchgreifende Wirkung desselben. — Einzelne beachtenswerte Bemerkungen über Baaders Verhältnis zum Katholizismus bei H. Reichel a. a. O.

[18] Eine Reihe von Kraftstellen im XV. Bde., S. 68, 86—87; 438, 467.

[19] XV, 513, 521, 596.

[20] In der Tat beschränkt sich die intellektuelle Fortbildung der Kirchenlehre, von der Baader spricht, auf ein bescheidenes Maaß. Mit der Scholastik teilt er die Gebundenheit ans Dogma, welches philosophisch flüssig zu machen dort Aristoteles, hier Jakob Böhme dienen müssen.

[21] I, 354.

[22] Eine spezielle Darstellung der Ethik Baaders liegt bis jetzt nicht vor, so wenig wie er selbst eine solche gegeben hat. Ich weise besonders auf die Schrift hin: „Über Kants Deduktion der praktischen Vernunft", die Rede: „Über die Begründung der Ethik durch die Physik", die Rezension über Bonalds: „Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales" (Bd. V) und die „Vorlesungen über spekulative Dogmatik". Der beste und eingehendste Bericht über Baaders Ethik in den allgemeineren Werken bei Erdmann, Vers. einer wiss. Darst. d. Gesch. der neueren Philosophie III. Bd., II. Abt., S. 622 ff.

[23] Bd. I, 348—349; 369—370; auch 203, 211; vgl. VIII, 360.

[24] I, 143, 242, 281. Ausgeführteste Theorie dieser „Freiheit in Abhängigkeit" I, S. 210.

[25] I, 85, 103, 308—310.

[26] I, 365, 371; XV, 61, 69.

[27] I, 55, 257, 141, 369. Vgl. V, 282 u. 362.

[28] I, 143—144; VIII, 41—42.

[29] I, 100; VIII, 117.

[30] Worte Hoffmanns in der Einleitung zum V. Bd. von Baaders W. W. S. XVI. Es ist nicht uninteressant, hier die Argumentation der verschiedenen Richtungen nebeneinander zu stellen, die, von dem gleichen Tatbestande der Erfahrung ausgehend, zu ganz verschiedenen Schlüssen gelangen. Baader schließt: Da die irdische Welt, so wie sie jetzt ist, nicht von Gott geschaffen sein kann, ihrem Wesen nach aber doch unleugbar von Ihm geschaffen ist, so muß eine Alteration mit ihr vorgegangen sein, welche nur von geschaffenen geistigen Wesen herrühren kann. Der Positivismus Humes, Proudhons, Mills schließt: Da die Welt, wie sie uns gegeben ist, nirgends die Züge aufweist, welche sie haben müßte, wenn der Begriff der Gottheit als ethisches Ideal und Welturheber der richtige

wäre, und da der Mensch die Verhältnisse der Welt als gegebene vorfindet, mit deren Besserung sich die Jahrtausende mühen: so muß der theologische Gottesbegriff aufgegeben oder wenigstens modifiziert werden. Auf welcher Seite die Last des zu Beweisenden größer sei, mag der einsichtige Leser selbst entscheiden!

[31] Vgl. Kuno Fischer, Gesch. der neueren Philosophie, VI. Bd., S. 194; und Erdmann, Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung usw. III. Bd., 2. Abt., S. 585. Vgl. neuerdings besonders die eingehende Darstellung E. v. Hartmanns: Schellings philosophisches System (1897) S. 24 ff.

[32] Was Baaders ursprüngliche Priorität betrifft, so vergleiche man insbesondere dessen „Sämtl. Werke" Bd. V, S. IV—VI; dann S. LXIX mit vorausgehenden und folgenden; Bd. XV, S. 38 ff. sowie Franz Hoffmanns philosoph. Schriften Bd. VI, S. 15 ff.; 57—59; 69 ff.; Bd. VIII, S. 100. Schellings Schrift über die Freiheit (Sämtl. W. Abt. I, Bd. VII) ist reich an höchst anerkennenden Zitaten aus Baader; z. B. S. 367, 373, 376, 414. Er nennt ihn denjenigen, welcher den allein richtigen Begriff des Bösen wieder hervorgehoben und durch tiefsinnige Analogien erläutert habe.

[33] Vgl. die warmen Äußerungen Schellings über Böhme (neben Hamann und Spinoza) in dem Fragment „Über das Wesen deutscher Wissenschaft" (VIII, S. 8).

[34] Man vgl. die ausgezeichnete Darstellung Kuno Fischers im VI. Bande der Geschichte der neueren Philosophie, S. 205 ff., 886 ff., 946. Neuerdings O. Braun: Schellings geistige Wandlungen in den Jahren 1800—1810, und A. Drews: Die deutsche Spekulation nach Kant, I. Bd. (2. Aufl. 1895).

[35] Philosophie und Religion (VI, S. 53—56). Diese Äußerungen sind fast völlig identisch mit denen im 8. Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (I, S. 322).

[36] Ibid. VI, 42—43.

[37] Ibid. S. 38, 41.

[38] S. 38—39; 57.

[39] Briefe über Dogmatismus usw. 8. Br. (I, S. 316, 320—321).

[40] Philosophie und Religion (VI, S. 16—17). Nur in diesem Sinne ist es gemeint, wenn die Schrift über die menschliche Freiheit erklärt, sie halte mit Lessing die Umbildung der geoffenbarten Wahrheit in Vernunfterkenntnis für notwendig, wenn dem Menschengeschlecht damit geholfen werden solle. Und so bezeichnet es auch das geistvolle Fragment „Über das Wesen deutscher Wissenschaft" als den Grundzug des deutschen Geistes, nach einer Religion zu streben, die mit Erkenntnis verbunden und auf Wissenschaft gegründet ist (S. W. Bd. VIII, S. 9).

[41] Briefwechsel mit Eschenmayer bezüglich der Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (VIII, S. 167—168, vgl. S. 187—188).

[42] Zuerst tritt dies Problem bei Schelling auf in der Schrift „Philosophie und Religion"; von besonderer Wichtigkeit für dasselbe ist die Abhandlung über das Wesen der Freiheit; sodann der Briefwechsel mit

Eschenmayer über diese Schrift. In der kompliziertesten dialektischen Gestaltung und in engem Zusammenhang mit Schellings Potenzenlehre erscheint es endlich in dem aus dem Nachlasse herausgegebenen Fragment „Die Weltalter“ (Bd. VIII) zu dessen abgrundtiefen Spekulationen wohl nur Plotinos ein Seitenstück liefern dürfte. Für das im Texte Gesagte ist es lehrreich, die Behandlung der Frage in den Würzburger Vorlesungen über das System der Philosophie (VI, S. 542), welche ganz unter dem Einflusse spinozistischer Ideen stehen, mit Schellings späterer Doktrin zu vergleichen. Wohl klingt auch dort schon einmal der spätere Begriff des „Abfalles“ an (S. 552), aber in einem Sinne, in welchem er auch von der Philosophie Spinozas nicht zu vermeiden war. „Abfall“ nennt Schelling dort das Nicht-in-Gott-Sein der Dinge als besonderer, da sie doch ihrem Wesen nach oder an sich nur in Gott sind; d. h. den Grund der Endlichkeit. Auch für Spinoza ist innerhalb der Natura naturata das Böse objektiv-real; es entsteht durch das Zerfallen der ewigen Natur in zahllose Endlichkeiten; und streng genommen ist so auch bei Spinoza die Natura naturata ein bleibendes Böses in Gott; gerade das, was nicht sein sollte! — Ausführliche Darstellungen der betreffenden Schriften Schellings bei Erdmann (a. a. O. S. 499 ff.) und Kuno Fischer (S. 893 ff.).

43 Wesen der Freiheit; Bd. VII, S. 352 ff.

44 Ibid. S. 366—369. Das Anmerkung 42 Bemerkte empfängt in diesem Zusammenhang seine volle Bestätigung durch den Schellings früherer Ansicht völlig zuwiderlaufenden Satz: „Wir leugnen, daß die Endlichkeit selbst das Böse sei“ (S. 370).

45 Ibid. S. 357 ff. u. Bd. VIII, S. 174. Vgl. damit die Andeutung der Stuttgarter Privatvorlesungen (VII, S. 433 ff.). Dort wird der Grund in Gott auch die Selbstheit, das Reale in Gott; das andere Prinzip die Liebe, das Ideale in Gott, genannt.

46 VII, S. 362—363; 433 u. 441. In einer jener wunderbaren Antezipationen, an denen diese Zeit engster geistiger Wechselwirkung zwischen den Führern der deutschen Philosophie so reich war, spricht Schelling S. 433 das Grundthema der Hegelschen Philosophie aus, „daß eigentlich der ganze Prozeß der Weltschöpfung, der noch immerfort der Lebensprozeß in der Natur und der Geschichte ist, eigentlich nichts anderes, als der Prozeß der vollendeten Bewußtwerdung, der vollendeten Personalisierung Gottes ist“.

47 VII, S. 364, 373, 458.

48 VII, 375, 401—403, 432; VIII, 170.

49 Am ablehnendsten verhielt sich die fromme Gefühlstheologie, welche in Jacobis Schrift „Von göttlichen Dingen“ die gänzliche Trennung des Wissens vom Glauben behauptete. Vgl. Eschenmayers Brief an Schelling und dessen Entgegnung (VIII, 142 ff.) sowie Süßkind: „Prüfung der Schellingschen Lehren von Gott“ usw., welcher nach Schellings eigener Bemerkung beinahe mit der Behauptung endet, nach Schellings Grundsätzen gehe Gott aus dem Teufel hervor. Baader und sein Anhang steht,

wenigstens was die Opposition gegen eine völlige Trennung von Wissen und Glauben betrifft, auf Seite Schellings gegen Jacobi und Genossen und erkennt in Schellings Untersuchungen über die Freiheit einen bedeutenden Fortschritt seines Philosophierens; läßt aber auch den neuen Standpunkt doch nur als eine unvollkommene Annäherung an den Baaderschen gelten. Siehe Baaders Leben von Hoffmann (S. W. XV, S. 37 u. 40), dann Bd. V, Einleitung S. II—X, XVI und Hoffmanns Philos. Schriften II. Bd.: Schellings Gotteslehre. Auf der anderen Seite ist Herbart, von Schelling freilich (VII, 393 Anmerkung) schlecht genug behandelt, mit bitterem Spott vorangegangen und hat Schelling die Widersprüche seiner Anschauung vorgeworfen, deren „Gutes“ nicht gut, deren „Böses“ nicht böse sei, das Sein kein Sein und der Grund kein Grund. (Herbarts Sämtl. Werke v. Hartenstein Bd. IX, S. 17—18.) Ja anderwärts (a. a. O. S. 81) nennt Herbart sogar ebenfalls die „Natur in Gott“ ein bleibendes und mehr als persönliches Böses, die notwendige Konsequenz des Pan-Theismus den Pan-Satanismus, und wie nahe dieselbe in der Tat lag, hat ein Buch wie K. Daubs Judas Ischariot zur Genüge gezeigt. Was freilich Herbart hier bei Schelling als das radikale Böse aller falschen Metaphysik bezeichnet, nämlich „das Davonlaufen und sich selbst nicht gleich Sein“, d. h. die Anerkennung des Widerspruches als des Wesens der Welt, das wird eine andere Ansicht vielmehr als das eigentümlichste Verdienst Schellings anzuerkennen haben.

[50] Vgl. die eingehende Darstellung des Schellingschen Naturbegriffes in den verschiedenen Phasen seiner Entwicklung bei E. v. Hartmann, a. a. O. 5. Kap., 1. Abschn.

[51] VII, S. 360.

[52] VIII, S. 321 (Die Weltalter).

[53] VII, S. 382 ff.

[54] Auf diesen Einfluß Kants hat schon Schopenhauer hingewiesen (Grundprobleme der Ethik, S. W. von Grisebach III. Bd., S. 462), welcher die Abhandlung Schellings eine treffliche Paraphrase der Lehre Kants von der intelligiblen Freiheit nennt und Schelling nur Mangel an Ehrlichkeit vorwirft. Cf. J. M. Tschofen: Die Ethik Schopenhauers (1879) S. 32. Dagegen macht sich Feuerbach (Wesen d. Christentums Kap. 20; S. W. von W. Bolin und Fr. Jodl VI. Bd., S. 226 ff.) über Schelling lustig: „Aber Phantastik, ja bodenlose, kindische Phantastik, ist das innerste Geheimnis der sogenannten positiven Philosophie, dieser ‚tiefen‘, ja wohl sehr tiefen religiösen Spekulation. Je schiefer, je tiefer!“

[55] VII, S. 385—387; vgl. 431.

[56] VII, S. 429.

[57] Schon Herbart bezeichnet einmal (S. W. Bd. IX, S. 24) diese intelligible Freiheitstat als gleichbedeutend mit dem absoluten Zufall; so daß das Individuum, wenn diese Tat böse ist, nicht minder wegen dieses Unfalles einfach Gegenstand des Bedauerns sein kann als beim strengsten Determinismus.

[58] Herbart, a. a. O. S. 32.

[59] So außer dem bereits (s. Kap. I, Anmerkung 57) erwähnten K. Daub auf protestantischer Seite P. Marheineke in seiner Dogmatik (vgl. W. Gaß, Gesch. der prot. Dogm. Bd. IV, 493); W. Vatke: „Die menschliche Freiheit in ihrem Verhältnis zur Sünde und zur göttlichen Gnade", 1841 (vgl. J. K. Fr. Rosenkranz: Neue Studien, IV. Bd.); auf katholischer Seite die mystischen Geschichtstheosophen C. H. Windischmann: „Philosophie im Fortgange der Weltgeschichte" (1827—1834) und F. J. Molitor: „Philosophie der Geschichte" (1827).

[60] Zu Hegels Religionsphilosophie vgl. man außer den bereits mehrfach genannten Arbeiten von Pfleiderer und Pünjer die vortrefflichen Bemerkungen von Rosenkranz in der Schrift: „Hegel als deutscher Nationalphilosoph" (1869), sowie in seiner Ausgabe von Hegels Enzyklopädie mit Einleitung und Erläuterungen (1870); sodann K. Schwarz: „Zur Geschichte der neuesten Theologie" (3. Aufl. 1864).

[61] Man vgl., was Schelling am Schlusse des Briefwechsels mit Eschenmayer (VIII, 186) über die Notwendigkeit sagt, das Christentum im eigentlichsten Sinne zu nehmen, „weil es sonst eine nichtssagende, frostige, noch dazu unschmackhafte Allegorie würde".

[62] Über seine Einstimmigkeit mit Baader in bezug auf das Prinzip und die Notwendigkeit einer neuen religiösen Gnosis siehe die wichtigen Bemerkungen Hegels in der Vorrede zur Enzyklopädie, 2. Ausg., S. XXIV ff.

[63] Philosophie und Religion (VI, 18).

[64] Hegel, Religionsphilosophie; (Sämtl. Werke Bd. XII, S. 287). Vgl. die wichtigen und sprechenden Äußerungen Hegels in der Vorrede zur Enzyklopädie, 2. Ausg., S. XVIII—XIX.

[65] Über Fichte siehe oben S. 91 ff. In bezug auf Schelling die oben Anmerkung 35 zitierten Stellen und die ganz identischen aus den Würzburger Vorlesungen (VI, 559—560): „Die Tendenz der Seele mit dem Centro, mit Gott, Eins zu sein, ist Sittlichkeit; aber die Differenz würde als bloße Negation bestehen, wäre nicht diese Wiederaufnahme der Endlichkeit in die Unendlichkeit zugleich ein Übergang des Unendlichen in das Endliche." — „Sittlichkeit im höchsten Sinne kann nicht aus der individuellen Freiheit kommen, sondern aus dem, was über der Seele ist, was sie selbst überwältigt mit göttlicher Kraft, aus dem Absoluten, welches ihr Wesen ist."

[66] Fichtes System der Sittenlehre von 1812 (Nachgel. Werke III. Bd. S. 105).

[67] S. W. Bd. XII, 151. Nur in der Rechtsphilosophie § 270 nennt Hegel Gefühl und Vorstellung als die Quellen der Religion; sie sind ihm da noch identisch. In den Vorlesungen über Relig. Philos. (XI, S. 52) wird das Gefühl als Organ der Religion abgewiesen, da daraus der Atheismus folgen würde; es soll nur auf der untersten Stufe mitwirken.

[68] XII, 288.

[69] XII, 274; vgl. Enzyklop. § 554.

[70] Fichte, Sittenlehre von 1812 (Nachgel. W. Bd. III, S. 104—109; 115—117).

[71] Zu diesem Paragraphen sind zu vergleichen Rechtsphilosophie § 270, Anmerkung und Enzyklopädie § 552. Letzterer ist in den „Sämtl. Werken“ Bd. VII mit einem wesentlich erweiternden Zusatze versehen worden, welcher wichtige Bemerkungen enthält.

[72] Vgl. das oben S. 95 zu Krause Bemerkte.

[73] S. IV. Kap., 3. Abschn., S. 126 ff.

[74] Schl.s „Christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangel. Kirche im Zusammenhang dargestellt“ ist herausgegeben von L. Jonas; XII. Bd. der Sämtl. Werke, Abt. Theologie, worauf sich auch die Seitenzahlen beziehen. Schl.s Glaubenslehre erschien zuerst 1821/22; 2. Aufl. 1830.

[75] Bd. II (Philos.) S. 377. Auch die „Kritik der Sittenlehre“ kommt mehrfach auf diesen Gedanken zurück.

[76] XII, S. 32. Vgl. Beilage A, § 23, 24, 25. Dieser Gedanke reicht in Schl.'s Anfänge zurück. Schon die Schrift „Die Weihnachtsfeier“ (1805/06) enthält die Lehre vom urbildlichen Christus, dem fleischgewordenen Logos des Johannes. Man sieht auch hier, wie eng der Philosoph mit dem Theologen in Schl. verbunden war.

[77] XII, 70, 72. Dies bezeichnet die unaufhebliche Differenz des christlichen und des philosophischen Standpunktes bei Schl. Schon Ch. J. Braniss („Über Sch.s Glaubenslehre“, 1824) hat gezeigt, daß nach Schl.s philos. Prinzipien der vollendete Mensch nicht in der Mitte, sondern nur am Ende der Geschichte erscheinen könne. Das christliche Postulat ist für den Philosophen ein Gewaltstreich. Zugleich erhellt hier die grundsätzliche Verschiedenheit Schl.s von Hegel. Auch für diesen ist der geistige Gehalt der Philosophie und der christlichen Religion der nämliche: Darstellung des absoluten Lebensprozesses. Diesen schaut das religiöse Bewußtsein symbolisch an im Bilde einer einmaligen, historischen Begebenheit; der Philosoph weiß ihn als einen ewigen Vorgang. Der Einzelne kann entweder auf dem Standpunkte des religiösen oder auf dem des philosophischen Bewußtseins stehen; aber daß er als Philosoph zugleich die religiös-symbolische Darstellung für die des eigentlichen Sachverhalts nehmen solle: ein solches Kunststück hat Hegel seinen Schülern nie zugemutet.

[78] XII, 8, 76, 88.

[79] Die Unsterblichkeit haben schon die „Reden“ ganz im Sinne Fichtes aufgefaßt „als die Unsterblichkeit, die wir schon in diesem zeitlichen Leben unmittelbar haben können, und die eine Aufgabe ist, in deren Lösung wir immerfort begriffen sind. Mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick, das ist die Unsterblichkeit der Religion“ (Reden 1. Ausg. S. 132—133). In ähnlichem Sinne und mit ähnlichen Wendungen auch die Monologen, II. Betrachtung Ende (I, 362).

[80] XII, S. 7; vgl. Beilage C. VI.

Anmerkungen zum VI. Kapitel

[1] Über Herbarts Leben, Charakter und Entwicklungsgang siehe die trefflichen Nachrichten, welche G. Hartenstein seiner Ausgabe von Herbarts Kleineren Schriften vorangestellt hat. Vgl. außerdem die Gesamtdarstellung von W. Kinkel: J. Fr. Herbart (1903). Die beste Darstellung von Herbarts Ethik ist die von G. Hartenstein in dem Buche: „Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften“ (1844), welches zwar (und in gewissem Sinne mit vollem Recht) den Anspruch erhebt, eine selbständige Bearbeitung zu geben und an vielen einzelnen Punkten von Herbart abweicht, aber in seinen prinzipiellen Teilen als Zusammenfassung, Ergänzung und Erläuterung zu Herbarts praktischer Philosophie gelten kann und zu diesem Zwecke auch von der gegenwärtigen Darstellung vielfach benutzt worden ist. Auch der Aufsatz Fr. H. Th. Allihns: „Die Reform der allgemeinen Ethik durch Herbart“ (Zeitschr. f. exakte Philos. Bd. II, III, V) enthält manches Beachtenswerte. — Zur Kritik der Herbartschen Ethik vgl. besonders P. Natorp: Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre (1899), sowie dessen: Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf Grundlage der Gemeinschaft (1899). Die Zitate beziehen sich da, wo Band und Seitenzahl angegeben sind, auf Hartensteins Ausgabe der „Sämtlichen Werke“; ich füge außerdem den von Herbart selbst veröffentlichten größeren Schriften die Seitenzahl der ersten Ausgabe bei.

[2] Ich erinnere, zur Unterstützung dieser Auffassung, abgesehen von den entsprechenden Partien der „Praktischen Philosophie“ und der „Enzyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten“, namentlich an einige kleinere Aufsätze, in welchen, wie mir scheint, das Eigentümliche der Herbartschen Denkart besonders kenntlich hervortritt. So „Über die gute Sache“, gegen Steffens (S. W. IX. Bd. S. 133 ff.); „Über Menschenkenntnis in ihrem Verhältnis zu politischen Meinungen“ (IX, S. 180 ff.); „Über einige Beziehungen zwischen Psychologie und Staatswissenschaft“ (IX, 199 ff., besonders 217); „Über den freiwilligen Gehorsam als Grundzug echten Bürgersinns in Monarchien“ (IX, S. 35); „Über die Unmöglichkeit, persönliches Vertrauen im Staate durch künstliche Formen entbehrlich zu machen“ (IX, 221); endlich „Über Fichtes Ansicht der Weltgeschichte“ (Kl. Schr. herausgeg. von G. Hartenstein, II. Bd., S. 29). Dieser stellt Herbart (a. a. O. und auch Analyt. Beleuchtung, VIII. Bd. § 213) eine Ansicht gegen-

über, in der statt des Entwicklungsgedankens des spekulativen Idealismus der typische Gehalt alles geschichtlichen Geschehens so stark betont ist, daß man fast an den mürrischen Quietismus Schopenhauers gemahnt wird. Er variiert das Thema: Nil novi sub sole. „Das scheinbar Neue verrät nur, daß unsere Weltgeschichte noch jung ist. Die Geschichte zeigt immer dieselben Menschen, mit gleichen Bedürfnissen, mit ähnlichen Leidenschaften, nur mit begreiflichen Abänderungen durch Lebensart, Kenntnisse, absichtliche Ausbildung. In dem Alten, Gleichförmigen, das mit einigen Verbesserungen sich während eines unabsehlichen Laufes von Jahrtausenden stets wiederholen wird, darin liegt das Wesen der Menschheit und darin sind die Mitgaben der Gottheit zu suchen." — Etwas Ähnliches deutet übrigens auch Fichte an in der „Anweisung zum seligen Leben" S. 90 (V, 465).

Ich setze außerdem zwei charakteristische Stellen hieher. „Niemand kann sich der Gesellschaft als ihr Erzieher gegenüberstellen; vielmehr sie erzieht den Einzelnen, der in der Folge, wenn er ihr Mitglied wird, schon in so viele Rechtsverhältnisse mit ihr verflochen ist, daß er selbst die größte Überlegenheit des Geistes nicht frei gebrauchen darf" (Prakt. Philos. S. 389, VIII, 158). Sehr richtig bemerkt hiezu Fr. Lotts Kritik (herausgeg. von Th. Vogt, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philos.-hist. Kl. 1874, Bd. 78, S. 181), daß dies doch nur dann als Übermut bezeichnet werden könnte, wenn ein solcher vergäße, was seine eigene Entwicklung der Gesellschaft verdanke, und wie seine Rückwirkung auf dieselbe nur sofern, als sie in das richtige Verhältnis zu den übrigen gesellschaftlichen Kräften tritt, und vielleicht erst in Zukunft bedeutend werden kann. — Nicht minder beachtenswert erscheinen einige von G. Hartenstein aus dem Nachlass veröffentlichte Aufzeichnungen (Herbarts Kleinere Schriften II. Bd., S. IX ff.), welche als Ergänzung zu dem Aufsatze: „Fichtes Ansicht von der Weltgeschichte" betrachtet werden können. Dort heißt es: „Niemals sollte eine Generation sich herausnehmen, die nächstvorhergehende, von der sie abstammt und von der sie gebildet worden ist, hart anzuklagen. Die Verletzung der Pietät, die darin liegt, ist schrecklich; und die Einbildung, man könne sich plötzlich losreißen von dem Stamme, auf dem man gewachsen, man könne dessen Natur ausstoßen und sich beliebig mit einer neuen begaben, ist bare Torheit." In demselben Sinne auch die Bemerkungen in der „Anal. Bel." § 200. Daß Herbart an einem Satze wie jenem Fichteschen: „Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist" (System der Sittenlehre, S. 304; Werke IV, 229) Anstoß nahm, ist wohl begreiflich. Mit Strenge verlangt er darum von den Philosophen, daß sie sich vor allem unruhigen Drängen und Streben nach Wirksamkeit hüten und die Anwendung und Ausführung ihrer Grundsätze andern überlassen sollen (Über die gute Sache, Bd. IX, S. 142). Interessante Gegensätze zu Fichtes „Reden an die deutsche Nation" bietet auch die Rede Herbarts „Über Erziehung unter öffentlicher Mitwirkung" (Kleine Schriften von G. Hartenstein, Bd. I) aus dem Jahre 1810.

[3] Diese Kritik hauptsächlich in dem „Anhang zur Allgemeinen praktischen Philosophie“, welchen G. Hartenstein aus dem handschriftlichen Nachlasse Herbarts der Gesamtausgabe einverleibt hat (S. W. VIII, S. 175 ff.); ferner in der „Analytischen Beleuchtung des Naturrechts und der Moral“, Einleitung und erster Abschnitt; dann in dem Aufsatze: „Bemerkungen über die Ursachen, welche das Einverständnis über die ersten Gründe der praktischen Philosophie erschweren“ (Bd. IX) und in der Rezension über Benekes „Grundlegung zur Physik der Sitten“ (XII, 463). Außerdem ist der Gegensatz der Herbartschen Ethik gegen die vorausgehenden und gleichzeitigen Gestaltungen der Ethik ausführlich dargestellt bei Hartenstein, Grundbegriffe usw. S. 43—156: „Historische Vergleichungen“; dann bei Ch. Thilo: „Grundirrtümer des Idealismus in ihrer Entwicklung von Kant bis Hegel“ (Zeitschrift f. exakte Philos., I. Bd., S. 292 u. 337 ff.) und in dem oben zitierten Aufsatze von Allihn „Die Reform der allgemeinen Ethik durch Herbart“ (Zeitschr. f. exakte Philos., besonders Bd. II u. III).

[4] Für Herbarts engen Zusammenhang mit Kant bei der größten kritischen Selbständigkeit vgl. man außer den oben angeführten Stellen noch die schöne Denkrede auf Kant (S. W. XII. Bd.) und die schätzbaren Angaben bei Allihn (Zeitschr. usw. Bd. II); ferner das II. Kap. bei F. W. D. Krause: Die Kant-Herbartsche Ethik (1889); vgl. die systematische Behandlung und Herbarts Stellung zum Eudämonismus in der gleichnamigen Schrift von W. Regler (1901).

[5] „Bemerkungen“ (IX, 6, 12, 22). Vgl. Prakt. Philos. S. 18—20 (VIII, 10—11).

[6] Über das Böse (IX, 117). „Der Gegenstand braucht kein wirklicher, nicht einmal ein real-möglicher zu sein, statt seiner genügt ein bloßer Gedanke; aber der Zuschauer muß existieren, sonst käme kein Urteil zustande.“ Diese Eigentümlichkeit der sittlichen Urteile, daß sie von Nähe, Ferne, Realität ihrer Gegenstände unabhängig sind, hatte schon der Gefühlstheorie Humes zu denken gegeben (S. meine Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 349).

[7] „Bemerkungen“ (IX, 12); Gespräche über das Böse (IX, 81 u. 107); Prakt. Phil. S. 50 und Anhang I (VIII, 22 u. 181).

[8] An diesem durchaus subjektiven Charakter der sittlichen Beurteilung ändert auch der Umstand nichts, daß die Gegenstände dieser Beurteilung Vernunftwesen sind, die als selbstbewußt auch ihre eigenen Zuschauer sein können, sich selbst gut oder böse finden. „Denn auch in einem solchen Wesen, welches Subjekt und Objekt zugleich ist, liegt das Gute und Böse nicht zuerst in dem Objektiven, sondern die Beurteilung erzeugt sich in dem Subjektiven, welches nun die Stellen in dem Objektiven, die das Urteil traf, mit den Namen des Guten und Bösen belegt“ (a. a. O. IX, 117—118). Also die Reflexionsaffekte Shaftesburys! (vgl. meine Gesch. d. Ethik, Bd. I, S. 286).

[9] Prakt. Philos. S. 6; Anh. I (VIII, 5, 179). Erste Vorlesung über prakt. Philos. (IX, 174). Enzyklopädie § 29 (II, 51). Vgl. das Bruchstück einer Rezension Herbarts mitgeteilt von G. Hartenstein, Bd. IX, S. XI.

[10] Prakt. Philos. S. 20 (VIII, 10—11). Schlagend drücken die „Briefe über die Freiheit des Willens" diesen Gedanken aus (IX, S. 348): „Alle Ethik will den höheren Willen scheiden vom niederen. Nun wohl, die Scheidewand ist da; sie wird gebildet durch die ästhetischen Urteile. Diese sind weder der niedere noch der höhere Wille; denn sie sind gar kein Wille."

[11] Vgl. die entschiedenen Äußerungen: VIII, 210—211; Anal. Bel. § 37 (VIII, 247) und „Briefe über die Freiheit des Willens", S. 171 u. 201 (IX, 341 u. 357).

[12] Erste Vorlesung über prakt. Philos. (IX, 173—174).

[13] Analyt. Bel. § 48 (VIII, 255—256); Enzyklopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten § 248.

[14] Prakt. Philos. Anh. II (VIII, 189—190); vgl. Anal. Bel. § 52 und Gespräche über das Böse (IX, 101).

[15] Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 122; vgl. S. 102, 103, 111.

[16] Anal. Bel. S. VI (VIII, 217).

[17] Prakt. Philos. Anh. III (VIII, 210 ff.). Vgl. Enzyklopädie § 45 (II, 74).

[18] Es ist leicht, den Eudämonismus ad absurdum zu führen, wenn man ihm solche Bestimmungen unterschiebt wie Herbart z. B. Enz. d. Phil. S. 46 (II, 50): „Pflichten, wird man auf diesem Standpunkte sagen, sind solche Bestimmungen des Verfahrens, welche der Wille klüglich befolgen muß, damit er zu den von ihm erwählten Gütern gelange und sie beschütze." In diesem Ausdruck ist doch nur eine egoistische Pseudomoral getroffen, keineswegs aber ein System, welches den individuellen Willen an dem prüft, was er für Wohlfahrt und Vervollkommnung der Allgemeinheit wie des Individuums selbst, vom Standpunkt der Gesellschaft aus gesehen, zu leisten vermag, wobei es sehr fraglich ist, ob die Güter, in deren Dienst man jenen Willen haben will, auch ursprünglich die von ihm erwählten seien. Wie vom Standpunkt des Eudämonismus aus der Pflichtbegriff erwachse, haben erst Feuerbach und Beneke gezeigt.

[19] Prakt. Philos. S. 81 u. 89 (VIII, 34—37).

[20] Prakt. Philos. S. 40—42 (VIII, 18—19). Vgl. Enzyklopädie § 45 (II, 74) und „Briefe über die Freiheit des Willens", S. 239 (IX, 377).

[21] „Über Menschenkenntnis" usw. (IX, 175). Vgl. meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 368.

[22] Man vgl. zu diesen Ausführungen: Prakt. Philos. S. 20—21 u. 60—63 (VIII, 11 u. 26—27); „Über Menschenkenntnis" (IX, 175) und „Briefe über die Freiheit des Willens", 8. Brief (IX, 365—366).

[23] Prakt. Philos. S. 23 u. 45—46 (VIII, 12 u. 20); „Bemerkungen" (Bd. IX, 16 u. 22); „Briefe über die Freiheit" S. 245 (IX, 380).

[24] Prakt. Philos. S. 23 (VIII, 12); Enzyklopädie § 45 (II, 75) und S. 228 (II, 325).

[25] Prakt. Philos. I. Buch: Ideenlehre; Enzyklopädie § 171 (II, 233 ff.). Die folgende Erläuterung der Ideen im wesentlichen nach der

„Praktischen Philosophie", womit die vielfach verdeutlichende Darstellung G. Hartensteins (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, II. Buch) durchgängig verglichen worden ist.

[26] Diese Bedenklichkeiten in betreff der Idee der inneren Freiheit sind bei Herbart selbst wie bei den Herbartianern zum Teil polemisch gegen Kant, Fichte und ihren obersten ethischen Grundsatz: „Sei frei" gerichtet. Vgl. Herbarts Bemerkungen in „Analytische Beleuchtung" § 139; und im II. Anh. z. Prakt. Philos. (VIII, S. 346 u. 191); G. Hartenstein, Grundbegriffe d. eth. Wiss. (S. 67—70); Ch. Thilo: Die Grundirrtümer des Idealismus (Zeitschr. f. ex. Phil. I, S. 354). Die Künstlichkeit der Ableitung eines sittlichen Inhalts aus Fichtes formalem Freiheitsprinzip wird man gewiß nicht verkennen; aber daß es seine Meinung nicht war, nur bei diesem stehen zu bleiben, dürfte die obige Darstellung gezeigt haben. Auch ihm, so gut wie Herbart, drängt die unabweisliche Erfahrung diesen Inhalt auf: als Bedingungen, unter welchen die innere Freiheit erst möglich wird, um sich nicht selbst zu zerreiben.

[27] Diese Idee der Vollkommenheit hat nicht bei allen Anhängern Herbarts Beifall gefunden. Hartenstein (a. a. O. S. 177) sucht sie zu beseitigen durch den Nachweis, daß Größenverhältnisse nicht den Wert oder Unwert an sich, sondern lediglich die Größe des Wertes oder Unwertes bestimmen; während eine nicht von der Größe ausgehende Beurteilung dieser selbst ihre Richtung auf Beifall oder Mißfallen gibt. Er hält den Begriff der Vollkommenheit daher nur für ein regulatives Prinzip zur näheren Bestimmung aller durch die ethischen Ideen bezeichneten Werte, aber nicht für ein konstitutives Prinzip derselben.

[28] Siehe oben S. 191 und Anmerkung 22.

[29] „Bemerkungen" usw. (IX, 15) und Enzyklopädie, S. 41—42 und 218 (II, 44 und 305).

[30] Analyt. Bel. § 122 (VIII, 337). Ibid. § 135 (VIII, 343). Vgl. Enzyklopädie, S. 218 (II, 305).

[31] Prakt. Philos. S. 267 (VIII, 109).

[32] Vgl. Analyt. Beleuchtung §§ 134—136 (VIII, 343—344) mit den Zusätzen zur prakt. Philos. (IX, 427) und Enzyklopädie § 218 (II, 305).

[33] Prakt. Philos. S. 13—15; und Anh. I am Ende (VIII, 8—9; 185); „Bemerkungen" usw. (IX, 19—20); Enzyklopädie S. 29—30 u. 45 (II, 50—53, 73—74).

[34] Prakt. Philos. S. 18—19 (VIII, 10—11, 21—22). Briefe über die Freiheit, S. 76 (IX, 293).

[35] Enzyklopädie § 45 (II, 75); Prakt. Philos. S. 302—305 (VIII, 123—124).

[36] Briefe über die Freiheit, S. 94—95 (IX. 302—303). Vgl. oben Kap. I, Anmerkung 42.

[37] Analyt. Bel. § 143 (VIII, 349).

[38] Vgl. zum ganzen vorzugsweise die „Briefe über die Freiheit" (IX, 241 ff.).

[39] Siehe meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 521.

[40] Vgl. „Bemerkungen" (IX, S. 8) und IX, S. 342 mit VIII, S. 184.

[41] Prakt. Philos. S. 302 (VIII, 123); „Bemerkungen" (IX, S. 8—9, 26—28); Über die Freiheit, S. 199 (IX, 356).

[42] Prakt. Philos. I. Anh. extr. (VIII, 184). Vgl. oben Kap. IX, S. 284.

[43] Briefe über die Freiheit, S. 47, 64—66 (IX, 278, 287—288).

[44] Wertvolle Winke über die Aufgabe der ethischen Pädagogik bei Herbart gibt „Anal. Bel." § 198 (VIII, 381). Wie Aristoteles weist auch Herbart auf die Wichtigkeit der mit Weckung des ästhetischen Urteils (der φρόνησις) Hand in Hand gehenden Sitten- und Charakterbildung hin. Vgl. meine Geschichte der Ethik Bd. I, S. 44 f.

[45] „Bemerkg." (Bd. IX, S. 8); „Briefe" S. 212 (Bd. IX, S. 363); Enzyklop. § 102 (Bd. II, S. 150).

[46] Über Herbarts Verhältnis zur Religion siehe die früher genannten Arbeiten von Pfleiderer u. Pünjer, woselbst die speziellere Literatur.

[47] Enzyklop. §§ 47 u. 218 (Bd. II, S. 79 u. 304).

[48] Enzyklop. § 35 (Bd. II, S. 60).

[49] „Bemerkungen" (Bd. IX, S. 7). Diesen Gedanken hat später namentlich A. Spir mit Geist und Nachdruck entwickelt. Vgl. die Abh. „Religion" in Ges. Schriften, Bd. III.

[50] Enzyklop. § 219 (Bd. II, S. 306).

[51] Ibid. § 33 (Bd. II, S. 57—58); „Briefe" S. 193 (Bd. IX, S. 353).

Anmerkungen zum VII. Kapitel

[1] Die Menge der Arbeiten, welche in den letzten 30 Jahren über Schopenhauer erschienen sind, ist ungemein groß. Vgl. F. Laban: „Versuch einer Schopenhauer-Bibliographie“ (1880). Von dieser Menge kann freilich nur ein geringer Teil wissenschaftlichen Wert beanspruchen. Die Philosophie Schopenhauers ist ein Lieblingsfeld für den philosophierenden Dilettantismus geworden, welchem begreiflicherweise die schriftstellerischen Vorzüge Schopenhauers, die geistreichen Paradoxien des Systems und die häufigen pikanten Zutaten besonders verlockend erscheinen mußten. In gründlicher und streng wissenschaftlicher Weise wird Schopenhauers Philosophie in ihrem historischen und logischen Zusammenhange dargestellt bei J. Volkelt: A. Schopenhauer (3. Aufl. 1907). Vgl. ferner A. Kowalenski: Schopenhauer und seine Weltanschauung (1908). Mehr populär die Arbeit von A. Bossert: Schopenhauer als Mensch und Philosoph; Deutsch von F. Norden (1905). Manches Wertvolle auch bei P. J. Möbius, Schopenhauer (Ausgew. Werke, 4. Bd.; zuerst 1899). Außerdem sei auf einige Spezialarbeiten verwiesen, welche den geistigen Zusammenhang Schopenhauers mit dem nachkantischen Idealismus besonders berücksichtigen. So R. Koeber: „Die Lehre von der menschlichen Freiheit“ (1880), E. v. Hartmann: „Das philosophische Dreigestirn des 19. Jahrhunderts: Schelling, Hegel, Schopenhauer“ („Gesammelte philosoph. Abhandlg. z. Philos. d. Unbew.“) und R. Willy: „Schopenhauer in seinem Verhältnisse zu J. G. Fichte und Schelling“ (1883).

[2] Speziell über die Ethik Schopenhauers sind mit der Darstellung I. H. Fichtes (Syst. d. Ethik, I. Teil) zu vergleichen die verdienstlichen und scharfsinnigen Arbeiten von J. M. Tschofen: „Die Philosophie Schopenhauers in ihrer Beziehung zur Ethik“ (1879); Fr. Zange: „Über das Fundament der Ethik. Eine kritische Untersuchung über Kants und Schopenhauers Moralprinzip“ (1872) und O. Lehmann: „Über Kants Prinzipien der Ethik und Schopenhauers Beurteilung derselben“ (1880).

[3] Ich zitiere die Seitenzahl sowohl des Hauptwerkes „Die Welt als Wille und Vorstellung“ als auch der Schrift: „Die beiden Grundprobleme der Ethik“ nach der Gesamtausgabe von Eduard Grisebach bei Reclam (3. Abdruck, 6 Bde.), welche bis heute nicht nur die vollständigste, sondern auch die am leichtesten zugängliche ist; ich füge aber zu bequemerer

Orientierung noch die betr. Abschnitte oder Paragraphen bei. Ethik I bedeutet die Preisschrift über die Freiheit des Willens; Ethik II die Preisschrift über die Grundlage der Moral.

[4] Ethik I, § 5 (S. W. III, S. 474) und II, § 10 (S. W. III, S. 557).

[5] Ethik II, § 15 (S. W. III, S. 585 ff.).

[6] Ethik II, § 16 (S. W. III, S. 591). W. a. W. I, § 58; II, Kap. 46.

[7] Ethik II, § 17 (S. W. III, S. 594). Vgl. W. a. W. I, § 67 (S. W. I. S. 481 ff.).

[8] Ethik II, § 16 (S. W. III, S. 593); II, § 6 (S. W. III, S. 516).

[9] W. a. W. I, § 67; Ethik II, §§ 18 u. 19 (S. W. III, S. 608, dann S. 612 ff.).

[10] Vgl. J. M. Tschofen, a. a. O., S. 69.

[11] W. a. W. I, § 62 (S. W. I. S. 431 ff.); vgl. II, Kap. 47 (S. W. II, S. 700 ff.), Ethik II, § 17 (S. W. III, S. 598).

[12] W. a. W. I, § 62 (S. W. I, S. 445). Es ist entweder eine Entstellung oder ein Mißverständnis, wenn Schopenhauer hier gegen Hegel bemerkt, die Freiheit liege jenseits der Erscheinung, geschweige menschliche Einrichtungen. Hatte denn Hegel von der absoluten oder transzendentalen Freiheit gesprochen und nicht vielmehr von der relativen und sittlichen?

[13] W. a. W. I, § 66 (S. W. I, S. 481).

[14] W. a. W. I, § 68 (S. W. I, S. 487 ff.); vgl. II, Kap. 48.

[15] Auf diesen Punkt hat Tschofen, a. a. O. S. 66 ff. zuerst aufmerksam gemacht. Vgl. E. v. Hartmann: Das sittliche Bewußtsein (Ausgew. Werke II. Bd.) S. 187 u. 202.

[16] Ethik II, § 5 (S. W. III, S. 506).

[17] S. W. I. S. 664, Kritik der Kantschen Philos.; ibid. § 16 (S. W. I. S. 131 ff.), II, Kap. 16; dann Ethik II, § 3 (S. W. III, S. 497). Wieweit diese Urteile Schopenhauers genau sind, wird aus meiner Darstellung im 1. Bande leicht ersichtlich sein. Angesichts der so verschiedenen Rolle, welche der Begriff der Glückseligkeit in den verschiedenen Systemen gespielt hat, diese sämtlich in einen Topf zu werfen, ist höchst ungerechtfertigt. Wie intim aber der Zusammenhang zwischen dem Begriff des Sittlichen und dem der Glückseligkeit ist, das zeigt am besten die Tatsache, daß er auch bei jenen Lehren und Systemen vorhanden ist, welche Schopenhauer a. a. O. wegen ihrer strengen Sonderung beider belobt. Bezüglich Kants hat Schopenhauer selbst mit Ausführlichkeit und Scharfsinn den Nachweis geliefert (Ethik II, § 3, S. W. III, S. 497; Kritik der Kantschen Philos. S. 663), daß auch in seiner angeblich von allem Eudämonismus gereinigten Moral der Egoismus Zahlmeister sei (Ethik II, § 7, W. a. W. I, S. W. I, S. 664 ff.); ja dieser Nachweis wird geradezu als einer der gelungensten und bleibend wertvollen Teile jener Kritik zu gelten haben. Nicht viel anders hat es Schopenhauer selber mit dem Christentum gemacht; denn was er (Ethik II. § 4, S. W. III, S. 504) über die unter dem Namen „höchstes Gut“ zur Hintertür hereinschleichende Glückseligkeit bemerkt, dann ebenda über

den notwendigen Egoismus jedes Handelns, welches im Hinblick auf Lohn oder Strafe geschieht, das trifft die theologische Moral und mit ihr selbstverständlich das Christentum ins Herz (da das W. a. W. I, 664 von ihm Gesagte jedenfalls nur für einzelne Richtungen gilt) und muß, mutatis mutandis, auch von den Veda behauptet werden. Von Plato endlich wurde mehrfach gezeigt, daß der verpönte Begriff der Lust auch bei ihm auf der höchsten Spitze der Güterlehre wieder erscheint. Vgl. meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 75 ff.

[18] Ethik II, § 3 (S. W. III, S. 493 f.); II, § 12 (S. W. III, S. 566).

[19] Ethik II, §§ 12 u. 13 (S. W. III, S. 566 u. 576).

[20] Ethik II, § 4 (S. W. III, S. 500 ff.); W. a. W. I (S. W. I, S. 663).

[21] So trägt die Preisschrift „Über die Grundlage der Moral" das von Schopenhauer aus der Abhandlung „Über den Willen in der Natur" genommene Motto: „Moral predigen ist leicht; Moral begründen schwer". Vgl. die Ausführungen Ethik II, § 2 (S. W. III, S. 493); dann II, § 6 (S. W. III, S. 516 f.).

[22] Vgl. Schopenhauers eigene Äußerungen über seine Reduktion der Ethik: Ethik II, §§ 1 u. 13 (S. W. III, S. 490 f., 576). W. a. W. I, § 66 (S. W. I, S. 480 f.).

[23] Ethik II, § 13: Skeptische Ansicht; und § 15: Kriterium der Handlung von moralischem Wert.

[24] Ethik II, §§ 4 u. 13 (S. W. III, S. 501 f., 576).

[25] Ethik II, § 1 (S. W. III, S. 488).

[26] Ethik II, §§ 16, 17, 18 (S. W. III, S. 489, 492, 509).

[27] Die Notwendigkeit einer metaphysischen Erklärung des Fundaments der Moral, welches, als eine entweder in der objektiven Welt oder im Bewußtsein gelegene Tatsache, selbst wieder nur Phänomen sein könne und folglich auf irgend einer Auffassung des inneren Wesens der Dinge beruhen müsse, wird zunächst allgemein ausgesprochen: Ethik II, § 1 (S. W. III, S. 489); die spezielle Ableitung des Mitleids aus dem monistischen Willensprinzip: Ethik II, § 21 (S. W. III, S. 645); vgl. W. a. W. I, § 66, und II, Kap. 47; dann Kap. 48.

[28] Ethik II, §§ 2 u. 6 (S. W. III, S. 494 f., 516 f.).

[29] Schopenhauer selbst preist (W. a. W. I, § 63, S. W. I. S. 457) besonders sowohl die esoterische als die exoterische Darstellung des wahren Wesensverhältnisses in den Veden, welche er als „eine Frucht der höchsten menschlichen Erkenntnis und Weisheit", das „größte Geschenk dieses Jahrhunderts" feiert. Vgl. ibid. I, § 55, S. W. I, S. 375 f., wo einfach das Selbstbewußtwerden des Willens, das deutliche und erschöpfende Erkennen seines Wesens, als das Mittel zur Heiligkeit dargestellt wird.

[30] W. a. W. I, § 66, S. W. I, S. 480; § 68, S. 486; § 63, S. 456. Ethik II, § 20 (S. W. III, S. 637).

[31] Ethik II, § 17 (S. W. III, S. 595 f.).

[32] Dies betont Schopenhauer mehrfach mit vollem Nachdruck; W. a. W. I, § 66, S. 473.

[33] W. a. W. I, § 68, S. 492.

[34] Die folgende Darstellung nach der Preisschrift über die Freiheit des Willens. Vgl. D. Neumark: Die Freiheitslehre bei Kant und Schopenhauer (1896).

[35] W. a. W. I, § 55, S. 374 ff. Ethik I, § 3 (S. W. III, S. 428).

[36] Ethik I, § 3 (S. W. III, S. 405 ff.). W. a. W. I, § 23, S. 167 ff. „Über den Willen in der Natur."

[37] Ethik I, § 3 (S. W. III, S. 412 ff.). W. a. W. I, § 55, S. 387.

[38] Ethik I, § 3 (S. W. III, S. 425 ff.). W. a. W. I, § 55, S. 375.

[39] I, § 3 (S. W. III, S. 435). W. a. W. I, § 55, S. 376 ff.

[40] Ethik I, § 3 (S. W. III, S. 436 f.); II, § 10 (S. W. III, S. 557 f.).

[41] W. a. W. I, § 55, S. 377. Ethik I, § 5 (S. W. III, S. 474) und II, § 10 (S. W. III, S. 556).

[42] M. s. für das Folgende Ethik I, § 3 (S. W. III, 427 ff.); dann II, § 20 (S. W. III, S. 630 ff.). W. a. W. I, § 55, S. 383, 391 f.

[43] Ethik II, § 10 (S. W. III, S. 557). W. a. W. I, § 55, S. 377. Es ist interessant, zu bemerken, daß diese Unterscheidung Schopenhauers und der auf ihr ruhende Determinismus auch von dem Engländer Samuel Bailey entwickelt worden ist. (Letters on the philos. of human mind; 3 vols 1855 bis 1863; T. II, ch. XV; Auszüge daraus bei Th. Ribot: La psychol. Anglaise 1870, S. 373); wahrscheinlich ganz unabhängig von Schopenhauer. Ähnlich, aber dieser vielleicht n i c h t unbeeinflußt, auch J. D. Morell in seiner: „Introduction to mental philosophy" (vgl. Th. Ribot, a. a. O. S. 396).

[44] W. a. W. I, § 55, S. 375 ff.

[45] Ethik I, § 5 (S. W. III, S. 475 f.).

[46] Ethik I, § 5 (S. W. III, S. 474); II, §§ 10 u. 20 (S. W. III, S. 558 u. 637 f.). W. a. W. I, § 55, S. 375 ff.; § 65, S. 471.

[47] Vgl. das oben gegen Schelling Bemerkte.

[48] W. a. W. I, § 65.

[49] W. a. W. I, § 55, S. 382; II, Kap. 47 u. 48.

[50] Bei keiner Sache, bemerkt Schopenhauer einmal (W. a. W. II, Kap. 48, S. 736) habe man so sehr den Kern von der Schale zu unterscheiden, wie beim Christentum. „Eben weil ich diesen Kern hochschätze, mache ich mit der Schale bisweilen wenig Umstände: sie ist jedoch dicker, als man meistens denkt." Die spekulative Konstruktion der christlichen Mysterien erklärt Schopenhauer (a. a. O. S. 742) für eine philosophische Mode; als bloßen „lusus ingenii" übersetzt er ebenda die Trinität in die Begriffssprache seiner Philosophie; ähnlich bezeichnet er den Willen oder das innere Wesen der Welt, je nachdem er sich entscheide, entweder als den gekreuzigten Heiland oder als den gekreuzigten Schächer. Vgl. M. F. Hecker, Schopenhauer und die indische Philosophie (1897), besonders Kap. 3 u. 4, welcher den Einfluß des indischen Denkens auf

Schopenhauers System hoch anschlägt, ihn im einzelnen nachweist und das System als eine Synthese von Brahmanismus und Buddhismus charakterisiert.

[51] W. a. W. I, § 68, S. 491, 497.

[52] II, Kap. 48, S. 720.

[53] II, Kap. 48, S. 724.

[54] II, Kap. 48, S. 734; I, § 70, S. 519 f.

[55] II, Kap. 48, S. 725.

[56] II, Kap. 48, S. 711 ff.

[57] I, § 70, S. 518 ff.

Anmerkungen zum VIII. Kapitel

[1] Die Literatur über Beneke ist lange spärlich gewesen, was vielleicht wesentlich mit der in Deutschland vielverbreiteten Geringschätzung der empirisch-psychologischen Methode zusammenhängt. Benekes Schriften sind freilich auch kein so dankbares Feld für mannigfache und geistreiche Interpretation wie die Arbeiten der großen Metaphysiker. Er gehört nicht zu den Schriftstellern, welche größere Rätsel aufgeben, als sie zu lösen imstande sind; er verbreitet wirkliche Klarheit, wohin er greift. Die beste ältere Darstellung seiner Lehre, insbesondere auch seiner ethischen Theorie, steht in dem bekannten Grundrisse der Geschichte der Philosophie von Ueberweg, welcher überhaupt vielfach den Einfluß Benekes verrät. Neuerdings hat Benekes Leben und Philosophie einen sorgsamen und verständnisvollen Bearbeiter gefunden in O. Gramzow: Benekes Leben und Philosophie (1899), woselbst auch die Ethik eingehend berücksichtigt wird. Die Arbeit von F. B. Brand: Beneke (1895) behandelt fast ausschließlich Benekes Psychologie und Metaphysik. Speziell zu Benekes Ethik vgl. Th. Kühn: Die Sittenlehre Benekes (1892) und A. Thomsen: Über die Entwicklung der ethischen Theorie Benekes (Arch. f. Gesch. d. Phil. 16. Bd., 1903, S. 204 ff.).

[2] Auf den tiefgreifenden Unterschied, welcher zwischen der „Grundlegung zur Physik der Sitten“ und dem späteren „System der praktischen Philosophie“ besteht, hat zuerst und in völlig überzeugender Weise A. Thomsen (Kopenhagen) in der obengenannten vortrefflichen Abhandlung hingewiesen. Da die „Physik der Sitten“ in der Tat kaum einige Spuren von Benekes späterem Eudämonismus enthält (vgl. Thomsen a. a. O. S. 215), so fällt auch die von mir in der 1. Aufl. geäußerte Vermutung weg, daß die Abneigung gegen diese Denkweise der Grund für die Maßregelung gewesen sei, welche über Beneke nach der Veröffentlichung der Schrift verhängt wurde. Aber damit wird die Tatsache selbst nur noch schwerer verständlich, daß dem politisch ganz unverdächtigen Privatdozenten von ausgesprochen religiöser Überzeugung nach dem Erscheinen der „Physik der Sitten“ die venia legendi an der Berliner Universität entzogen wurde, und daß die preußische Regierung sogar seine Anstellung in anderen Bundesstaaten zu hintertreiben suchte. Auch durch die Mitteilungen, welche Kuno Fischer in seinem „Hegel“, I. Buch, 11. Kap., S. 157 aus den Akten des preußischen

Unterrichtsministeriums zu machen in der Lage war, wird die Sache nicht deutlicher. Wer den Anstoß zur Amtshandlung des Ministeriums gab, ist auch aus diesen nicht aufzuklären; nur daß es nicht Hegel war, wie mehrfach behauptet wurde, scheint sicher zu sein. Wenn die Berichte des Ministerialreferenten von furchtbaren Irrtümern der Schrift mit ihren empörenden Folgerungen sprechen, so können damit wohl lediglich gewisse allerdings schroffe Formulierungen gemeint sein, welche Beneke seinem Gewissensprinzip gegeben hat. Ein wahres Ketzergericht aus vollstem Unverstand!

[3] Die Hauptstelle zur Charakteristik von Benekes Theorie steht Phys. S. 131 ff., besonders 139; vgl. außerdem dann S. 149 ff., 183—184.

[4] Daß eine ganz unabhängig von Bentham entstandene Übereinstimmung in gewissen Grundgedanken die Veranlassung zu der Bearbeitung Benthams gegeben habe, erklärt Beneke selbst in der Vorrede zu den „Grundsätzen" (S. V). Auf Bentham scheint er durch juristische Arbeiten aufmerksam geworden zu sein.

[5] Man vgl. über diesen Gegensatz gegen Kant den 3. Brief der Phys.; dann die wichtigen Darlegungen S. 182 ff. Hier entwickelt Beneke namentlich seine Bedenken gegen jede teleologische Begründung der Ethik. Damit halte man die von ganz anderen Gesichtspunkten ausgehende Beurteilung Kants im „System", I. Bd., S. 423—459, zusammen. Vgl. A. Löwenberg: Benekes Stellung zur Kantschen Moralphilosophie (1901), besonders S. 19 ff., dazu die instruktive Besprechung A. Thomsens in: Kant-Studien Bd. X, S. 193 ff.

[6] Zuerst und mit großer Deutlichkeit schon im „Bentham", S. 39 ff. und Vorrede, S. VII—VIII; womit die Vorrede zum I. Bande des Systems, S. VIII und die dort angeführten zahlreichen weiteren Belegstellen zu vergleichen sind.

[7] System I, S. 428 und den präzisen Ausdruck auf S. 13: „Moralisch gut nennen wir eine Handlung nicht deshalb, weil daraus etwas Gutes, sondern weil sie selbst aus einem inneren Guten hervorgegangen ist; oder, weil der Handelnde das Gute gewollt hat. Die Prädikate ‚moralisch gut' und ‚moralisch schlecht' sind nicht gebildet in bezug auf ein Geschehen, sondern sind Prädikate für ein Tun oder genauer, für die innere Beschaffenheit desjenigen, von welchem ein Tun ausgeht oder ausgehen könnte." Vgl. damit die tiefgreifende Prüfung der Kantschen Begründung der Ethik auf die Form des Wollens a. a. O., S. 15 ff. Vgl. „Schutzschrift", S. 25 ff.

[8] System Bd. I, S. 59 ff., 424 ff.

[9] Ibid. S. 66—68.

[10] System Bd. I, S. 220—221, 446—448; Bentham S. 51—54.

[11] Bentham S. 56; System Bd. I, S. 219 ff.

[12] In dieser Beziehung sind die oben S. 13 f. angeführten Äußerungen Kants als typisch zu bezeichnen. Sehr zutreffend bemerkt Beneke dazu (Bentham S. 40), die Meinung Kants, „daß es unmöglich sei, ein Interesse begreiflich und ausfindig zu machen, welches der

Mensch an moralischen Gesetzen nehmen könne, und alle Vernunft unfähig zu erklären, wie reine Vernunft praktisch werde" — diese Meinung habe fälschlich das Maß der Einsicht Kants zu dem der Menschheit überhaupt gemacht und gewiß großen Schaden gestiftet, indem sie, durch die Vorspiegelung der Notwendigkeit des Mißlingens, ausgezeichnete Denker abhielt, den Zusammenhang unter den verschiedenen Formen des Wollens genauer zu erforschen. Vgl. System, Bd. I, S. 18.

[13] Diese deductio ad absurdum des kategorischen Imperativs ist eine der glänzendsten und verdienstlichsten Partien der Ethik Benekes. Er kommt wiederholt darauf zurück: Bentham S. XIV; Physik, 3. Brief; System Bd. I, Vorrede S. X, ferner S. 18—24 u. 434.

[14] Bentham S. 57; System I, S. 228.

[15] Diese Wertabstufung andeutungsweise im „Bentham", S. 58 ff.; ausführl. System I, 228 ff. Man beachte die von Beneke gebrauchte Terminologie. Wie viele Einwendungen gegen den Eudämonismus stammen lediglich aus der Abneigung, auf sittliche Werte die Begriffe Lust und Unlust anzuwenden! Beneke selbst hat in seiner „Physik d. S.", wo er sie noch gebrauchte, diese Erfahrung machen müssen. (Vgl. Schutzschrift, S. 52, Anmerkung). Daß ihr Gebrauch in diesem Zusammenhang wirklich manchen Bedenken unterliegt, wird von Beneke a. a. O., S. 226 mit Recht geltend gemacht und dafür die Ausdrücke „Steigerung" und „Herabstimmung", „Förderung" und „Hemmung" vorgeschlagen, worunter er die geistigen Förderungen und Herabstimmungen nicht weniger als die sinnlichen, die anderer Menschen nicht weniger als die eigenen, die des inneren Seelenseins nicht weniger als die der bewußten Entwicklungen verstanden haben will.

[16] Wenn Beneke in immer wiederholten Wendungen darauf zurückkommt, daß „Sittliches und Natürliches durchaus zusammenfallen, und das Sittengesetz in der Tat nichts anderes ist, als die reine und fehlerlose Hervorbildung der tiefsten Grundverhältnisse der menschlichen Natur", „durch sie prädeterminiert, d. h. nicht unmittelbar oder fertig angeboren aber mittelbar" (System I, S. 32 ff., 65 ff., 228, 246—248, 250, 306, 335), so ist dies genau derselbe Gedanke, wie wenn Feuerbach ausspricht, es gebe keine Pflicht und keine Tugend, die nicht aus einem Triebe der menschlichen Natur hervorgegangen sei und es könne darum den Menschen nur das zur Pflicht gemacht werden, was mindestens irgend ein anderer Mensch nicht aus Pflicht, sondern aus reiner Neigung und Natur tut. (Siehe oben S. 266.) Oder wenn er darauf hinweist, daß jeder Imputationstheorie die Vorstellung der Gleichheit des Wesens oder der Natur des Menschen, trotz ihrer individuellen Verschiedenheit, zugrunde liege (oben S. 274). Aber diese Parallele reicht bedeutungsvoll weiter. Denn ist diese Berufung des Positivismus und Eudämonismus auf die wesentliche Gleichheit der praktischen Organisation etwas anderes, als die in zahllosen Variationen wiederkehrende Begründung des Sittlichen im Idealismus auf die intelligible Wesenheit, die reine Ichform, den vernünftigen Urtrieb, den sich

als das Allgemeine wissenden Willen, die notwendig und unvermeidlich in jedem Menschen sich erzeugenden praktischen Ideen? Man erkennt ohne Mühe in all diesen verschiedenen Fassungen einen identischen, nur auf verschiedene Weise beschriebenen Tatbestand wieder, wobei nur die einen, die idealistischen Theorien, mehr das Spontane in der Entwicklung hervorheben, die anderen, die positivistischen, mehr die begleitenden und veranlassenden Faktoren.

[17] „Physik d. S." S. 27—44: System I, S. 69 ff.

[18] System I, S. 87—88; 248: „Die Allgemeingültigkeit besteht darin, daß die bezeichnete Rangordnung wirklich in allen Menschen durch die Grundverhältnisse ihrer praktischen Entwicklung auf gleiche Weise angelegt ist."

[19] System I, S. 99—102; 429—432.

[20] System I, S. 436 ff.

[21] Physik S. 80 ff. System I, 340 ff.

[22] System I, 350 ff., 399 ff.

[23] Physik S. 66 ff.; Schutzschrift S. 40 ff. System S. 499, 513. Herbart hat in seiner oben bereits zitierten, vielfach ablehnenden Kritik der „Physik d. S." den 5. Brief, welcher über das Freiheitsproblem handelt, für „das vielleicht Beste" in dem ganzen Buche erklärt. Über Benekes Determinismus und seine Bedeutung für die Gegenwart siehe F. David: Das Problem der Willensfreiheit bei Beneke (1904).

[24] Besonders markiert im System I, S. 520, Anmerkung. Vgl. S. 545.

[25] System I, 499, 508—513, 521.

[26] Eine spezielle und treffliche Kritik der intelligiblen Freiheitslehre: System I, S. 545 ff.

[27] Ibid. S. 520—531.

[28] System I, S. 248. Vgl. die Untersuchung der verschiedenen Formen des moralisch Abweichenden in System, I. Bd., 4. Abschn.

[29] Ibid. S. 533.

[30] Beneke sagt einfach: „Die göttliche Weltregierung": System I, S. 504, 520, 551. Metaphysik und Religionsphilos. S. 554—555.

[31] Metaphysik S. 551, 553 ff.; 561, 565, 583.

[32] Metaphysik S. 552 u. 564 ff. Die eigentümliche Mittelstellung Benekes zwischen Kants Postulaten und Feuerbachs Theologie als Anthropologie tritt hier am deutlichsten in der Erklärung hervor, daß die Objektivierung der an sich nur subjektiven Glaubenssätze in der Religion nicht aus Erkenntnisverhältnissen, sondern aus Bedürfnissen und Strebungen hervorgehe. Vgl. Benekes Kritik der Kantischen Theorie des moralischen Glaubens: Metaphysik, S. 482 ff.

[33] a. a. O. S. 534.

[34] Metaphysik S. 552; System der prakt. Philos. I, S. 465.

[35] a. a. O. S. 581 ff.

[36] System der prakt. Philos. I, S. 465—466. Die sogenannten Pflichten gegen Gott, welche sich auf das Zeremoniell einer äußeren Verehrung,

„Gottesdienst“ im engeren Sinne, beziehen, schließt Beneke ganz so wie Kant von der philos. Ethik aus. Ibid. S. 463—464.

[37] Metaphysik S. 569 ff.

[38] Das literarische Material über Feuerbach ist, verglichen mit dem um andere bedeutende Denker angehäuften, sehr gering; besonders der Gegensatz zu Kant und Schopenhauer ist auffallend. Die wichtigste der älteren Arbeiten ist K. Grün: „L. Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlaß sowie in seiner philosophischen Charakterentwicklung“ (2 Bde. 1874). Das Werk enthält zahlreiche Briefe und wertvolle Materialien aus dem Nachlasse zur Vervollständigung der Gesamtausgabe, welche noch von Feuerbach selbst veranstaltet worden ist. Als philosophische Darstellung kann es kaum in Betracht kommen. Für die ersten dreißig Jahre nach dem Tode Feuerbachs war es wertvoll, ja unentbehrlich. Heute ist der literarische Nachlaß Feuerbachs in ungleich größerer Vollständigkeit verarbeitet in die neue, auch sonst vielfach ergänzte und berichtigte Gesamtausgabe der Werke von W. Bolin und Fr. Jodl (10 Bände 1903—1911), welche auch der gegenwärtigen Darstellung zugrunde liegt. Der ausgedehnte Briefwechsel Feuerbachs, zugleich eine große Anzahl interessanter Briefe an Feuerbach, ist gesammelt und einer ausführlichen Lebensbeschreibung beigegeben von W. Bolin: L. Feuerbachs Leben und Briefwechsel (1904). In den Gesamtdarstellungen der Geschichte der neueren Philosophie wird Feuerbach meist stiefmütterlich, die Ethik so gut wie gar nicht behandelt. Bei manchen ist es schwer, nicht geradezu an Fälschung zu denken. Am stärksten empfängt man diesen Eindruck bei dem Abschnitte, den Kuno Fischer in seinem „Hegel“ den „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit“ widmet, auf welche er ein ungemein abschätziges Urteil über Feuerbach gründet. Es wäre wohl ein billiges Verlangen, daß Fischer diese Schrift wenigstens in die Hand genommen hätte. Er würde dann gesehen haben, daß der Text derselben n i c h t „zum größten Teil in Versen, kurzen Reimpaaren (Knittelversen) und Distichen“ besteht; er würde vielleicht auch bemerkt haben, daß der Hauptinhalt der Schrift nicht der ist, „den Glauben an die persönliche oder individuelle Fortdauer der Seele mit aller Leidenschaft und allem Haß einer pantheistischen Grundanschauung zu verneinen“, sondern den tiefen Sinn und die Notwendigkeit eines Aufhörens des individuellen Daseins aus den pantheistischen Grundanschauungen der Hegelschen Philosophie zu erweisen. Dabei muß man sich gegenwärtig halten, daß Hegel (wie Fischer a. a. O. S. 1169 selbst zugibt), sich über diese Frage niemals bestimmt geäußert hat, und daß dieselbe auch in der Schule Gegenstand der Kontroverse blieb. Die Mitteilungen Fischers über die spätere Philosophie Feuerbachs (a. a. O. S. 1168 ff.) erheben sich nicht allzuviel über diese erste Erwähnung. Der berühmte Geschichtschreiber der neueren Philosophie redet, wenn er auf den großen Antipoden Hegels zu sprechen kommt, wie ein evangelischer Landpfarrer. Da ist es doppelt interessant zu sehen, daß es vorzugsweise Nichtdeutsche sind, welche Feuerbach ihr Interesse und ihre Arbeit zugewendet haben. Der Name W. Bolins (Hel-

singfors) wurde oben schon genannt. Außer den Verdiensten, die er sich um Gesamtausgabe und Briefwechsel erworben, muß noch die ältere, ebenfalls zahlreiche anderwärts nicht gedruckte Stücke enthaltende Darstellung erwähnt werden: L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen (1891), welche besonders über die Verbreitung der Feuerbachschen Gedanken wichtige Aufschlüsse gibt. — Im Jahre 1885 erschien von C. N. Starke (Kopenhagen) eine philosophische Monographie: „L. Feuerbach“, auf gründlichem Quellenstudium aufgebaut und namentlich die geschichtliche Entwicklung des Feuerbachschen Denkens mit Sorgfalt verfolgend. Neuerdings hat A. Lévy „La Philosophie de Feuerbach et son influence sur la literature allemande“ (1904) nicht nur der Philosophie Feuerbachs selbst eine eingehende Darstellung gewidmet, sondern den Denker auch mitten hineingestellt in jene ganze geistige Umgebung, welche man gewöhnlich als „das junge Deutschland“ zu bezeichnen pflegt. — Als Gesamtdarstellungen von deutscher Seite seien genannt: die prinzipiell auf dem Boden Feuerbachs stehende Studie von A. Rau: L. Feuerbachs Philosophie, die Naturforschung und die philosophische Kritik der Gegenwart (1882) und die gedrängte Darstellung des ganzen philosophischen Gedankenkreises von Fr. Jodl: L. Feuerbach (1905) in „Klassiker der Philosophie“. In neuester Zeit begann sich speziell der Ethik ein gewisses Interesse zuzuwenden. Siehe die Dissertationen von Martin Meyer: L. Feuerbachs Moralphilosophie in ihrer Abhängigkeit von seinem Anthropologismus und seiner Religionskritik (1899), die recht gut orientiert, und W. Wintzer: Die ethischen Untersuchungen L. Feuerbachs (1898) — in gekürzter Form in Arch. f. Gesch. d. Phil. Bd. XII — welcher auf die eigentlichen ethischen Probleme tiefer eingeht.

[39] Es verdient bemerkt zu werden, daß diese drei Männer, welche den Kampf gegen die ererbten Sünden der deutschen Spekulation — jeder auf seine Weise und mit seinen Waffen — geführt und mit wechselndem Verdienst im einzelnen die Grundlagen des neueren Empirismus in Deutschland gelegt haben, Schopenhauer, Beneke und Feuerbach, sowohl gegeneinander als gegen das philosophische Publikum fast völlig isoliert gewesen sind, und ihr gemeinsames Erbe erst heute sichergestellt werden kann. Insbesondere scheint Beneke, der einst den Kampf gegen die spekulative Schule begonnen und seinen Versuch einer Ehrenrettung des Eudämonismus so empfindlich hatte büßen müssen, von Feuerbach nicht gekannt worden zu sein. Dieser pflegte, wie man aus manchen gelegentlichen Äußerungen der Briefe sehen kann, von den Produktionen seiner philosophierenden Zeitgenossen wenig Notiz zu nehmen und lernt auch Schopenhauers ethische Schriften erst 1861 durch W. Bolin kennen, welcher einige Jahre vorher bereits Schopenhauer als einen notwendigen Durchgangspunkt zu Feuerbach hin bezeichnet hatte. Siehe W. Bolin, Briefwechsel, Nr. 272, 274, S. 135 u. 137; dann Bolins treffliches Urteil über Schopenhauer, ibid. Nr. 251. Die Art, wie Feuerbach die von Schopenhauer empfangenen Eindrücke schildert, Vorzüge und Schwächen seiner Theorie scheidet,

läßt deutlich erkennen, daß die später von ihm literarisch ausgeführte Theorie damals bereits in den Grundzügen fertig war.

[40] Comtes „Cours de Philosophie Positive“ war 1842 abgeschlossen worden; Mills System der Logik erschien 1843. Die wissenschaftliche Entwicklung führte in diesen drei Erbländern des philosophischen Geistes beinahe gleichzeitig zum Positivismus. Aber nun vergleiche man die fast völlig isolierte Stellung Feuerbachs in Deutschland mit dem Einflusse, welchen Comte und Mill als anerkannte Führer, man darf sagen, einer Hälfte der Nation errangen. Ich rede nicht davon, daß es Feuerbach Zeit seines Lebens unmöglich blieb, Professor an einer deutschen Universität zu werden. Daß die deutschen Staaten vor und nach 1848 nicht imstande waren, Männer von so ausgeprägter Richtung wie Feuerbach auf öffentlichen Lehrstühlen zu dulden, ist zwar an sich gewiß schmählich; aber es begründet keinen speziellen Vorwurf gegen sie: Comte wurde im Vaterlande Voltaires aus Amt und Brot gestoßen, und Mill, der gar nie einen Versuch machte, dem Staate seine Dienste anzubieten, mußte sich sein letztes Wort für den literarischen Nachlaß aufsparen, um nicht von der Gesellschaft, die ihm seinen Lebensunterhalt bot, geächtet zu werden. Beide aber konnte die wachsende Verbreitung des freien Einflusses, welchen sie übten, über den Mangel „einer Stellung“ entschädigen; Feuerbach bringt es nicht weiter, als zum Haupte einer kleinen losen Gemeinde von persönlichen Freunden und Anhängern, welche das Jahr 1848 in alle Winde zerstreut, und in der deutschen Philosophie sowie im deutschen Volke kann man nur mit den stärksten Vergrößerungen oder in den entlegensten Schlupfwinkeln Spuren seiner Wirksamkeit entdecken. Am allerwenigsten wird man dem vulgären naturwissenschaftlichen Materialismus gestatten dürfen, sich prahlerisch als Erbe des vergessenen Denkers proklamieren zu dürfen, dessen philosophische Arbeit und Weltanschauung zwar auf dem festen Grunde der Naturerkenntnis ruhen wollte, aber im übrigen genau da anfing, wo der Materialismus sein letztes Wort spricht.

[41] W. Bolin, Briefwechsel, Nr. 248. Derselbe ist nicht zu verwechseln mit dem Philosophen Friedrich Eduard Beneke, welcher bei Feuerbach nicht erwähnt wird. Das Nähere über diesen Heinrich Beneke siehe bei Bolin: Feuerbach und seine Zeitgenossen, S. 341, Anmerkung 10.

[42] Sämtl. Werke, Bd. X, S. 91—229.

[43] S. W. Bd. X, S. 230 ff.

[44] S. W. Bd. X, S. 274, wo im schärfsten Gegensatze zu Kants „aristokratischem Gedankendünkel“ auch den Urteilen der sinnlichen Empfindung, des Gefühls und Geschmackes, Gemeinschaftlichkeit zugesprochen wird.

[45] S. W. Bd. X, S. 255 f. Ähnlich vergleichen die nachgelassenen Aphorismen (S. W. Bd. X, S. 291) Kants Ethik mit der unbefleckten Empfängnis, übersetzt in den Protestantismus.

[46] Von diesem scheint Feuerbach bis in die letzten Jahre keine Notiz genommen zu haben, denn noch in der Abhandlung „Zur Moralphilosophie“

(S. W. Bd. X, S. 243) heißt es, daß die Deutschen die Ehre hätten, keinen berühmten, keinen großen Philosophen zu den Eudämonisten rechnen zu können.

[47] Man vgl. Feuerbachs eigene Urteile S. W. Bd. X, S. 233 f. Ähnlich in den S. W. Bd. X, S. 111: „Ein von der Materie des Willens abgesonderter Wille ist ein Unding.“ Und noch bestimmter Bd. I, S. 193: „Die vom Menschen abgesonderte, für sich selbst gedachte Moral, der nichts voraussetzende Wille, der unabhängige kategorische Imperativ, hat ebensoviel oder ebensowenig Realität, als die nichts voraussetzende Logik.“

[48] S. W. Bd. X, S. 230 ff.; auch S. 114, 116 ff.

[49] S. W. Bd. X, S. 232 f.; S. W. Bd. IX, S. 77 f.

[50] S. W. Bd. X, S. 257, 269 f.

[51] S. W. Bd. X, S. 269. „Wo außer dem Ich kein Du, kein anderer Mensch ist, ist auch von Moral keine Rede; nur der gesellschaftliche Mensch ist Mensch. Ich bin Ich nur durch Dich und mit Dir . . . Weiß ich, daß ich Mann bin und was der Mann ist, wenn mir kein Weib gegenübersteht?“ Es ist aus diesem Grunde schwer verständlich, wie manche Darstellungen Feuerbach als Vertreter des äußersten Individualismus bezeichnen können. Das läßt sich wohl von Stirner sagen, aber nimmermehr von Feuerbach, welchem dieser gerade sein Steckenbleiben im Altruismus zum bittersten Vorwurf macht. Vgl. die untenstehende Darstellung und den Aufsatz, von Fr. Jodl: Max Stirner und Ludwig Feuerbach. Österreichische Rundschau, Bd. XXVI, S. 420 ff.

[52] S. W. Bd. X, S. 119 f., 287 f. und S. W. II, 305.

[53] Ludwig Knapps System der Rechtsphilosophie (1852) § 107 u. 108. Das Buch ist eine der bedeutendsten wissenschaftlichen Nachwirkungen Feuerbachs. Man vgl. darüber A. Rau: Die Philosophie Feuerbachs, wo das Leben Knapps und sein Rechtssystem ausführlich besprochen werden. Außerdem W. Bolin: Feuerbach und seine Zeitgenossen S. 276 ff. Vgl. Bolin, Ausgew. Briefe, Bd. I, S. 153 ff. Seine persönliche Stellung zu Knapps Rechtsphilosophie hat Feuerbach in einer Rezension (S. W. Bd. X, S. 25 ff.) ausgesprochen. — Bei dieser Gelegenheit sei darauf hingewiesen, daß die merkwürdige, weil ganz spontane Gesinnungsverwandtschaft zwischen dem deutschen und dem französischen Positivismus bei Knapp noch an einem anderen Punkte zum Vorschein kommt, nämlich in der prinzipiellen Betonung der Wahrhaftigkeit, als des einzigen Grundsatzes von allgemeiner auf den gesamten Verkehr zwischen denkfähigen Subjekten auszudehnenden Anwendbarkeit. (Siehe die „Nachträge“ auf S. 740.)

[54] Namentlich von Fr. Engels in der beachtenswerten Studie: Ludw. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (1888). „War im Altertum zwischen Freien und Sklaven, war im Mittelalter zwischen Leibeigenen und Baronen von Gleichheit des Glückseligkeitstriebes die Rede?“ Gewiß nicht. Aber war dieser Trieb darum stumm? Hat es keine Moral gegeben, die ihm zum Recht zu verhelfen suchte? Hat nicht Nietzsche

von daher die ganze Humanitätsmoral, das, was er den Sklavenaufstand in der Moral nennt, abgeleitet?

[55] S. W. Bd. X, S. 120f; S. W. Bd. X, S. 289. Danach bestimmt sich auch die eigentliche Meinung der enthusiastischen Lobsprüche, welche Feuerbach im „Bayle“ (S. W. V, S. 210) der Ethik Kants und Fichtes spendet. Was ihn begeistert, ist einerseits die Ablösung des Ethischen vom Theologischen, die Begründung des Ethischen auf sich selbst, anderseits der Gegensatz gegen die egoistischen Glückseligkeitstheorien.

[56] Siehe den Brief an Bolin bei Bolin, Briefwechsel Nr. 272 und S. W. Bd. IX, S. 115.

[57] S. W. Bd. X, S. 275, 277 f., 287 f. Vortrefflich wird dann namentlich auch S. 234 ff. ausgeführt, daß man bei dem Begriffe des Glückseligkeitstriebes durchaus nicht nur an den befriedigten zu denken habe, sondern auch Not, Elend, Übel, Unglück, mit all ihren großen Erfindungen und Entdeckungen nur existieren, weil es einen verneinten, verletzten Glückseligkeitstrieb gibt.

[58] Man vgl. hiezu das höchst lesenswerte Kapitel 42 der Theogonie, „die Selbstliebe“ (S. W. Bd. IX, S. 323 ff.), worin der wesentlich eudämonistische Charakter der christlichen Ethik in schlagender Weise dargetan wird. Ebenso in den „Vorlesungen über das Wesen der Religion“, S. W. Bd. VIII, S. 84. „Der Mensch verneint sich nicht, um sich zu verneinen, er verneint sich, um in dieser Verneinung sich zu bejahen. Die Verneinung ist nur eine Form, nur ein Mittel der Selbstbejahung, der Selbstliebe; und der Punkt, wo diese in der Religion am deutlichsten zum Vorschein kommt, ist das Opfer.“ Vgl. noch S. W. Bd. X, S. 241 ff. und die verwandte Auffassung bei L. Knapp, R.-Phil. § 109.

[59] S. W. Bd. VI, S. 101 f., S. W. Bd. X, S. 269 ff., 273; vgl. W. Bolin, Briefwechsel Nr. 313. L. Knapp, R.-Phil. § 97 (S. 146) und § 124.

[60] S. W. Bd. I, S. 196. Und hierin liegt auch die wahre Deutung jenes Kantischen: „Du kannst, denn du sollst“. Gewiß, kein Gebot könnte von Menschen, ohne sich selbst aufzuheben, verlangen, was gegen die menschliche Natur überhaupt wäre, d. h. was nicht wenigstens einzelne da und dort wirklich können. Aber ob es jeder, an den das Gebot ergeht, wirklich kann, das ist darum doch sehr ungewiß, mögen er und andere noch so sehr wünschen, daß er es können möchte.

[61] Vgl. W. Bolin, Briefwechsel Nr. 313 mit S. W. Bd. X, S. 270.

[62] S. W. Bd. X, S. 235, 239 f., 265. Feuerbach, S. W. Bd. IX, S. 172. Auf den prägnantesten Ausdruck bringt Feuerbachs Gegensatz gegen alle asketische Moral die Stelle S. W. Bd. II, S. 371: „Die Pflicht geböte die Entsagung? Wie thöricht! Die Pflicht gebietet den Genuß! Die Entsagung ist nur eine traurige Ausnahme von der Regel, die nur dann stattfinden soll, wenn sie die Not gebietet. In diesem Fall ist es freilich gut und klug, aus der Not eine Tugend zu machen.“ Und ebenda: „Folge unverzagt Deinen Neigungen und Trieben; aber allen: dann wirst Du keinem einzigen zum Opfer fallen.“ Damit ist zu vergleichen, was L. Knapp, R.-Phil. § 101,

über den Gegensatz von Entsagen und Fordern im Sittlichen bemerkt. Vgl. damit die oben (Kap. II, Anm. 3) angeführten Anschauungen Jacobis.

[63] S. W. Bd. X, S. 257 f., 288.

[64] Feuerbach S. W. Bd. I, S. 193 f. Vgl. die Darstellung Jacobis oben Kap. II. Zu dem dort Angeführten siehe man noch die Stelle, welche Schmid (a. a. O. S. 67 Anmerkung) mitteilt: „Wir begehren oder wollen einen Gegenstand ursprünglich nicht darum, weil er angenehm oder gut ist, sondern wir nennen ihn angenehm oder gut, weil wir ihn begehren und wollen; und das tun wir, weil es unsere sinnliche oder übersinnliche Natur so mit sich bringt. Es gibt also keinen Erkenntnisgrund des Wünschenswerten und Guten außer dem Begehrungsvermögen — dem ursprünglichen Begehren und Wollen selbst." Es mag hier daran erinnert werden, daß auch Windelband, Geschichte der neueren Philosophie II. Bd., Jacobi als Irrationalisten mit Feuerbach zusammenstellt.

[65] Zu Feuerbachs Lehre vom Gewissen vgl. man S. W. Bd. X, S. 279 f., auch X, S. 126; S. W. Bd. IX, S. 133 ff.. Interessant und fruchtbringend ist auch hier der Vergleich mit L. Knapps verwandter Darstellung (Rechtsphil. §§ 120 ff.).

[66] Auch L. Knapp macht darauf aufmerksam, daß dieselben Ursachen, welche die Sittlichkeit als einen überirdischen Weltgedanken erscheinen ließen, auch das Gewissen zu einem besonderen, gleichsam Exterritorialität genießenden Organ stempelten (§§ 120 u. 121). Die Hauptstellen für die Gewissenstheorie Kants sind im III. Kap., Anmerkung 21, angeführt worden. Namentlich die Darstellung des Gewissensaktes als eines Prozesses, einer Art Gerichtsverhandlung in foro interno, welche Kant in der „Tugendlehre" gegeben hat, mit ihrer seltsam mythologisierenden Zusammenstellung des Gewissens mit Gott, ist geeignet, das Verdienst der Feuerbachschen Theorie ins rechte Licht zu stellen. Diese zeigt insbesondere, woher der rätselhafte „Andere" im Menschen kommt, den Kant — darin vollkommen in Übereinstimmung mit Feuerbach — für den Gewissensvorgang als notwendig postuliert. Dieser Andere, das machthabende moralische Wesen, ist nicht Gott, sondern der andere Mensch; das Gewissen nicht die Stimme Gottes, sondern die Stimme der Menschheit.

[67] Auch hier gibt L. Knapp die oben (S. 260 und Anmerkung 63) bereits bezeichnete Ergänzung zu Feuerbach. Dem Ich steht im Gewissen nicht nur ein Du gegenüber; „die ganze Menschheit erscheint als den Einzelnen bedrohend und haucht so dem Ich, als dem Kreuzungspunkt aller Vorstellungen, gegen die Lockung der Triebe das Grauen vor jener unendlichen, hohen und doch anverwandten Macht ein." (R.-Phil. § 121.)

[68] Freilich wird man hier zugleich an die schon Bd. I, Kap. X, Anmerkung 27 (S. 644), gegen Hume geltend gemachte und vom gesamten deutschen Idealismus, namentlich aber von Fichte und Krause, betonte Fähigkeit der Idealbildung auf sittlichem Gebiete erinnern müssen, welche, von einzelnen, fein organisierten Naturen ausgehend, erst Wenige, dann Viele über das jeweils geltende Niveau hinaushebt, die Gewissen schärft und weckt.

[69] Feuerbach, S. W. Bd. I, S. 195 f.

[70] Ibid. Bd. X, S. 149.

[71] W. Bolin, Briefwechsel Nr. 227; Feuerbach S. W. Bd. X, S. 107.

[72] S. W. Bd. X, S. 132; 102 f.

[73] W. Bolin, Briefwechsel Nr. 255, S. W. Bd. X, S. 314 f.; S. W. Bd. X, S. 136. Vortrefflich heißt es daher bei Feuerbach: „Der Wille ist daher zwar Selbstbestimmung, aber innerhalb einer vom Willen des Menschen unabhängigen Naturbestimmung. Jede Verneinung, von welcher der Mensch die Vorstellung seiner Willensfreiheit abstrahiert hat, fällt diesseits einer Naturnotwendigkeit oder eines Naturbedürfnisses: erstreckt sich nur auf das Besondere oder Einzelne einer Sphäre oder Gattung, aber nicht auf diese selbst." (S. W. Bd. X, S. 58.) Und in demselben Sinne schon im „Leibniz" (S. W. Bd. IV, S. 276 f.): „Wann handelt der Mensch frei? Nur dann, wenn er notwendig handelt; denn nur dann entspringt die Handlung aus meinem Innersten, ist sie der bündige, schlagende Ausdruck meines Wesens, von der Ich im vollen Sinne der Urheber bin. Wie tief ist auch Spinoza hierin, wenn er sagt, nur die Handlung sei frei, die ganz aus der Natur eines Wesens für sich allein abgeleitet und erklärt werden kann. Wie es, um mit Spinoza zu reden, aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine Winkel gleich sind zwei rechten, so folgt es aus der Natur des vernünftigen Wesens, daß seine Handlungen vernünftige, des guten, daß seine Handlungen gute sind, nur mit dem Unterschied, daß diese letztere Notwendigkeit mit Wissen und Willen, ja sein Wissen und Wollen selbst ist."

[74] S. W. Bd. X, S. 106 ff.

[75] S. W. X, S. 104 f.

[76] S. W. X, S. 136 f.

[77] S. W. X, S. 139 f.; 142; vgl. Bd. IV, S. 272. Es ist ungemein interessant, mit diesen Ausführungen Feuerbachs die Erörterung zu vergleichen, welche Kant in KPV. (Krit. Beleuchtung der Analytik) gegeben hat, um den scheinbaren Widerspruch zwischen Naturmechanismus und Freiheit in einer und derselben Handlung aufzuheben. Die scheinbare Freiheit des intelligiblen Charakters ist nichts anderes als die vor allem konkreten Wollen liegende Naturbestimmtheit des Menschen. Und sofern der intelligible Charakter des Menschen eben nur ein gedachter, kein empirisch gegebener ist, hindert uns nichts, uns als ganz andere zu denken als wir wirklich sind und uns von da aus zu beurteilen.

[78] X, S. 140. Vgl. W. Bolin, Briefwechsel, Nr. 225. Die Grenzen der Entwicklungsfähigkeit und Veränderlichkeit des Individuums werden sehr bestimmt und in einer Weise, die fast an Schopenhauer erinnert, aufgewiesen: S. W. I. Bd., S. 184 ff. In der Erklärung dieser Tatsache tritt freilich der Gegensatz Feuerbachs zu Schopenhauers mystischer Willenstheorie aufs schärfste hervor. „Der Mensch ist gut ober böse," heißt es bei Feuerbach, „keineswegs nur durch sich selbst, durch eigene Kraft, durch seinen Willen, sondern zugleich durch eine Menge geheimer und offenbarer Bestimmungen, die wir, weil sie auf keiner absoluten oder me-

taphysischen Notwendigkeit beruhen, der Macht „Seiner Majestät des Zufalles“ zuschreiben. Das Geheimnis der göttlichen Gnadenwahl ist die Mystik des Zufalls. Die Religion verneint, verwirft den Zufall, alles von Gott abhängig machend, alles aus ihm erklärend; aber sie verneint ihn nur scheinbar; sie versetzt ihn in die göttliche Willkür. Denn der göttliche Wille, welcher aus unbegreiflichen Gründen, aus göttlicher Laune gleichsam, die einen zum Bösen und zum Verderben, die anderen zum Guten und zur Seligkeit bestimmt, hat kein einziges stichhaltiges Merkmal für sich, welches ihn von der Macht des Zufalls unterschiede.“ (S. W. Bd. VI, S. 218.) Dies ist zugleich jener schon im I. Bande mehrfach und ebenso im gegenwärtigen wiederholt berührte Punkt, wo Rationalismus und Mystizismus zusammenfallen, d. h. sich nur als verschiedene Formulierungen einer und derselben allgemein menschlichen Erfahrung darstellen.

79 Um zu verstehen, in welchem Sinne dies von Feuerbach gemeint ist, muß man sich an seine Äußerung über den Unterschied zwischen Verbrechen und Wahnsinn in einem Briefe an G. Bäuerle erinnern (W. Bolin, Briefwechsel, Nr. 325): „Solange die Menschen in Gesellschaft leben, also unter Gesetzen und Regeln ihres Verhaltens zueinander, werden sie festhalten an dem Unterschied zwischen unzurechnungsfähigen und zurechnungsfähigen Tätern, obgleich auch die Taten dieser, wenn auch nicht aus pathologischer, doch psychologischer Notwendigkeit hervorgehen.“

80 S. W. X, S. 144 ff.

81 S. W. X, S. 150 f., 158. Vgl. das Anmerkung 60 Bemerkte.

82 S. W. Bd. X, S. 291.

83 Seine Religionsphilosophie hat Feuerbach selbst als sein eigentliches Lebenswerk, als den Mittelpunkt seines Denkens und seiner Schriftstellerei bezeichnet (S. W. Bd. VIII, S. 5 ff.), wie denn auch in der Tat diese Probleme von ihm immer wieder in Angriff genommen worden sind. Ist es auch unmöglich, die Religionsphilosophie Feuerbachs hier ausführlich zu reproduzieren, so müssen doch wenigstens die Grundgedanken eine Stelle finden. Hauptstützpunkte der Darstellung sind die Schriften: „Wesen des Christentums“ (Bd. VI), „Das Wesen der Religion“ mit zugehörigen Ergänzungen und Erläuterungen (Bd. VII, S. 390 ff.) und hauptsächlich die in Heidelberg gehaltenen „Vorlesungen über das Wesen der Religion“ (Bd. VIII).

84 So hat schon Beneke (Metaphysik S. 552) „dem bloß negativen Prinzip der Furcht die positiveren Formen des Wunsches, des Verlangens, der Sehnsucht“ an die Seite gestellt.

85 Feuerbach S. W. Bd. VII, S. 434. „Natur“ nennt Feuerbach den Inbegriff aller sinnlichen Kräfte, Dinge und Wesen, welche der Mensch als nicht-menschliche von sich unterscheidet; alle Dinge, deren Erscheinungen, Äußerungen und Wirkungen nicht in Gedanken, Absichten und Willensentschlüssen, sondern in astronomischen oder kosmischen, mechanischen, physikalischen, chemischen oder organischen Kräften und Ursachen ihren Grund haben (VIII, 113).

[86] Siehe „Wesen der Religion“, S. W. Bd. VII, §§ 26, 27, 29, 30, 32.

[87] S. W. Bd. VIII, S. 250 f., 254.

[88] S. W. Bd. VIII, S. 321.

[89] S. W. Bd. VI, S. 68 f.

[90] S. W. Bd. VI, S. 6 ff., 244.

[91] S. W. Bd. VI, S. 288 f.

[92] S. W. Bd. VI, S. 11 f. Vgl. damit Feuerbachs tiefsinnige Erörterung der Art und Weise, in welcher die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Wünsche und Ideale den religiösen Glauben verschiedener Zeitalter beeinflußt, was insbesondere am Gegensatze zu der antiken und der christlichen Religion nachgewiesen wird (Bd. VIII, S. 290 ff., 344 ff.).

[93] S. W. Bd. VIII, S. 261; Bd. VI, S. 7.

[94] S. W. Bd. VIII, S. 261; Bd. VII, S. 467 f.

[95] S. W. Bd. VIII, S. 324, 354, 458 f.; Bd. I, S. 200 f.; Bd. II, S. 362.

[96] In einer sehr geistreichen Weise leitet L. Knapp (Rechtsphilos. §§ 97, 98) aus der eigentümlichen Natur der sittlichen Normen die Erscheinung ab, daß die Sittlichkeit nach Grund und Herkunft ausnahmslos bei jedem Volke zunächst nur eine phantastische Deutung erfährt.

[97] S. W. Bd. VI, S. 234 f.; Bd. VIII, S. 363 ff. In demselben Sinne heißt es Bd. VII, S. 313 f.: „Die Notwendigkeit Gottes beruht nur darauf, daß er ist und hat, was wir nicht sind und haben: nämlich die gottmachenden Eigenschaften, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit; „denn sind sie auch in uns, so bleiben sie, Gott mag sein oder nicht sein, und es ist daher an die Annahme eines Gottes kein wesentliches Interesse geknüpft.“

[98] S. W. Bd. VIII, S. 377 f., 134; Bd. I, S. 194 f. Über das Verhältnis von Sittlichkeit und Atheismus vgl. außerdem besonders „Wesen des Christentums“, 21. Kap. und 22. Kap.

[99] S. W. Bd. VI, S. 69; VIII, 360.

[100] „Der Einzige und sein Eigentum“ erschien 1844. Die neueren Arbeiten über Stirner benutzen und zitieren ausnahmslos den Neudruck, welcher in der Reclamschen Universalbibliothek erschienen ist. Über Stirners Persönlichkeit, Leben und Freundeskreis, das alles in völliges Dunkel gehüllt war, vgl. man die sehr sorgsame Arbeit von J. H. Mackay. Was Mackay über die Philosophie Stirners mitteilt, ist wissenschaftlich belanglos. Weitaus die besten Arbeiten über die Gedankenwelt Stirners und ihre Beziehungen zu seiner Zeit sowie zur Gegenwart verdanken wir französischen Autoren. Man vgl. A. Lévy: „La Philosophie de Feuerbach et son influence s. l. lit. allemande“ (1904), IIme partie chap. 4; V. Basch: „L'Individualisme Anarchiste: M. Stirner“ (1904). Gute Orientierung. namentlich über das geistige Milieu, aus welchem Stirner hervorging, bietet die Abhandlung von K. Joël in der Sammlung: „Philosophenwege“ (1901). Vgl. ferner die Skizze bei J. Kl. Kreibig: „Geschichte und Kritik des ethischen Skeptizismus“ (1896), S. 100—122; und M. Ruest: „M. Stirners Leben, Weltanschauung, Vermächtnis“ (2. A. 1906).

[101] Der Polemik gegen Feuerbach und gegen die seiner Meinung nach bei diesem stehen gebliebenen Eierschalen des Hegeltums ist vorwiegend das I. Buch gewidmet, mit der Überschrift: „Der Mensch" und mit einem Motto aus Feuerbach versehen. — Über das Verhältnis Stirners zu Feuerbach habe ich mich genauer als es hier geschehen kann in dem Aufsatze: M. Stirner und L. Feuerbach (Österreichische Rundschau, 26. Bd., S. 420 ff.) ausgesprochen. Es verdient bemerkt zu werden, daß die Stellung Stirners zum philosophischen und politischen Radikalismus seiner Zeit einen Vorläufer in dem Abbé Galiani, dem geistreichen Skeptiker des Zeitalters der Enzyklopädisten, hat. Von diesem heißt es in der Einleitung zu seiner Korrespondenz, herausgeg. von Perey und Mongras, Vol. I, p. XXXIV: „Il démontait les apôtres du contrat social, en nommant leur liberté le droit de se mêler des affaires d'autrui. Que chacun parle selon ses interêts et l'on ne disputera plus dans le monde. Le galimatas de le tintamarre viennent de ce que tout le monde se mêle de plaider la cause des autres et jamais la sienne. L'abbé de Morellet plaide contre les prêtes; Hélvétius contre les financiers; Baudeau contre les fainéants, el tous pour le plus grand bien du prochain. Peste soit du prochain! Il n'y a pas de prochain! Dites ce qui'il vous faut ou taisez-vous!" (Siehe die „Nachträge" auf S. 740.)

[102] Die folgenden Zitate aus dem „Einzigen" sind durchweg dem allgemein zugänglichen Neudruck entnommen, welcher sich in Reclams Universalbibliothek findet. Sie erheben durchaus keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern wollen nur gelegentliche Hinweise geben. Durch das ganze Buch hindurch kehren die nämlichen Gedanken mit geringen Variationen wieder. Vgl. die Stellen des „Einzigen", S. 57—59, 86, 89, 95 und 97.

[103] „Der Einzige", S. 75, 361—362.

[104] a. a. O. S. 157—161; 341—343.

[105] Vgl. Krapotkins Systematische Schriften, besonders Paroles d'un Revolté; La Conquête du Pain; L'Anarchie, sa philosophie, son ideal.

[106] J. H. Mackay hat den Versuch gemacht, in der Schrift: „Die Anarchisten, ein Kulturbild aus dem Ende des 19. Jahrhunderts" (1891), die Kritik Stirners positiv weiterzuführen. Von Bruno Wille vgl. man: „Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel" (1892/94).

[107] Über das Verhältnis Stirners zu Nietzsche handelt J. Kl. Kreibig, a. a. O. und besonders ausführlich M. Ruest, a. a. O. — Ob die Behauptung Mackays, Nietzsche habe Stirner gekannt, als bewiesen angesehen werden darf, kann bezweifelt werden. Vgl. oben S. 497.

Anmerkungen zum IX. Kapitel

[1] Die französische Ethik des 19. Jahrhunderts muß als eine terra inculta, wenn nicht incognita, bezeichnet werden. Von deutschen Autoren hat nur I. H. Fichte im ersten, historisch-kritischen Teil seines Systems der Ethik (1850—53) einige Angaben, die sich jedoch vorwiegend auf die Rechts- und Staatsphilosophie beziehen. J. D. Morell: „An historical and critical view of the philosoph. of Europe in the 19. cent" (2. éd. 1847), Bd. II schenkt nur den psychologischen und spekulativen Fragen Aufmerksamkeit. Auch in Frankreich selbst ist die Ethik vernachlässigt. Ph. Damirons „Essai sur l'Hist. de la philosophie en France au 19me siècle" (3. éd. 1834) reicht nur bis zum Ende der zwanziger Jahre; die Arbeiten von P. Janet (La philosophie française contemporaine) und F. Ravaisson (La philosophie en France au XIX. siècle), beide von geringem wissenschaftlichen Gehalt, berühren das Thema so gut wie gar nicht. Die Arbeit von Ch. Adam: „La Philosophie en France" (1894) berücksichtigt auch die religiösen und ethischen Probleme, sowohl der theologischen als der spiritualistischen und positivistischen Richtung. Vgl. E. Faguet: Politiques et Moralistes du XIX. Siècle, 3 Bde.

Größere Aufmerksamkeit schenkt den ethischen Problemen M. Ferraz (Etudes sur la philosophie en France au XIX. siècle, 3 Bde., 1877—87); auch in anderer Hinsicht die beste Darstellung dieser Periode, welche wir besitzen. Sie umfaßt die drei Hauptrichtungen der theologisch-ultramontanen, der sozialistisch-positivistischen und der spiritualistischen Philosophie. — Wertvolle und scharfsinnige Beiträge zur Kritik, wenn auch keine eigentlich historische Darstellung, liefert A. Fouillée in den beiden Werken „L'idée moderne du droit" (2. éd. 1883) und „Critique des systèmes de morale contemporains" (5. Aufl. 1907), aus welchem besonders die Abschnitte über den Spiritualismus, den Positivismus und den französischen Neukantianismus hervorzuheben sind.

[2] Von Cousins Schriften kommen für die gegenwärtige Darstellung speziell in Betracht: „Cours de philosophie professé à la faculté des lettres pendant l'année 1818", veröffentlicht 1836; später umgearbeitet und mit zahlreichen Verweisungen auf seine übrigen Vorlesungen versehen unter dem Titel: „Du Vrai, du Beau et du Bien", herausgegeben 1853. Die folgenden Zitate sind nach der 2. Ausgabe von 1854. Ferner: „Cours d'histoire

de la philosophie morale au XVIII. siècle, professé à la faculté des lettres en 1819 et 1820, publié par Vacherot et Danton", 5 vols. 1840—1841. Außerdem die Vorrede zur 2. Ausgabe der Fragments philosophiques, 1833; deutsch von H. Beckers unter dem Titel: „Über deutsche und französische Philosophie", samt einer beurteilenden Vorrede Schellings, 1834. Über Cousin vor allem das mit ebensoviel Liebe als Sachkenntnis geschriebene Buch von P. Janet: Victor Cousin et son oeuvre (1885). Dasselbe gibt einen vollständigen Einblick in den philosophischen Entwicklungsgang Cousins und enthält zugleich sehr interessante Mitteilungen über Organisation, Betrieb und Schicksale des philosophischen Unterrichts in Frankreich. Vgl. A. Francks „Dictionnaire des sciences philosophiques", Art. Cousin. Dieses Werk kann überhaupt als die philosophische Enzyklopädie des französischen Spiritualismus betrachtet werden. (P. Janet, Philosoph. contemp., S. 291.) Reich an feinen Bemerkungen und vortrefflich in der gesamten Charakteristik ist E. Renans Aufsatz in den „Essais de morale et de critique" (1859).

[3] Wie viel Cousin den Männern verdankt, bei denen sich die erste innere Umwandlung des Condillacschen Systems, namentlich in Psychologie und Erkenntnistheorie, vollzog und die seine ersten Lehrer waren: den Maine de Biran, Laromiguière, Royer-Collard, wird von ihm selbst in warmen Worten anerkannt (Über deutsche und französische Philosophie, S. 32) und geht aus allen Darstellungen hervor; ebenso gewiß ist aber, daß erst Cousins Vorträge der neuen Denkart die überzeugende Kraft und Rundung gaben, welche sie zu größeren Wirkungen befähigten. Vgl. E. Vacherot: La situation philosophique en France (Rev. d. d. mondes 1868 T. 75, S. 956).

[4] Siehe den bereits genannten: „Cours d'histoire de la philosophie morale."

[5] Man siehe Th. S. Jouffroy: „Cours de droit naturel" (4. éd. 1866); P. Janet: „Histoire de la philosophie morale et politique dans l'antiquité et les temps modernes" (1858); J. Dénis: „Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité" (2. éd. 1879); Barni: „Histoire des idées morales et politiques en France au XVIII. siècle"; A. Franck: „Moralistes et philosophes"; von demselben: „Réformateurs et publicistes de l'Europe" (1863—1881) und andere.

[6] Man vergl. die interessanten Angaben über die unter den damaligen Verhältnissen staunenswerten Leistungen Cousins bei P. Janet, Kap. XIV, passim. Daß der einzige nennenswerte Vorgänger, den Cousin auf historischem Felde in Frankreich hatte, Degérando mit seiner „Histoire comparée des systemes de philosophie" (1804), ganz ohne Einfluß geblieben war, versichert Janet ebenda S. 347. Auch Vacherot (a. a. O. S. 951) nennt Cousin „l'homme, qui a été l'âme du plus grand mouvement philosophique, du plus grand travail historique de notre temps et de notre pays". Ähnlich hatte schon Jouffroy gesagt: „On pourra juger diversement sa doctrine; nul ne contestera son oeuvre de moteur et d'inspirateur" (a. a. O. S. 955).

[7] Dies deutet schon Vacherot an (Rev. d. d. m. T. 75, S. 957); viel schärfer spricht Ch. Renouvier die Tendenz der Schule in folgenden ironisierenden Sätzen aus: „Tout a été dit; il ne faut que savoir ce qui a été dit. La philosophie c'est l'histoire de la philosophie. Nos pères ne nous ont laissé d'autre travail, que de rassembler les richesses, qu'ils nous ont transmises." (Crit. philos. 1873, Nr. 1.) Sehr besonnen abwägend dagegen P. Janet in „La crise philosophique", 1865 (Bibliothèque de philos. contempor.) S. 3 ff.

[8] Über Cousins Eklektizismus und die Art, wie er selbst ihn verstand und verstanden wissen wollte, siehe die Vorrede zur 2. Ausgabe der „Fragments philosophiques", 1833 (deutsch von H. Beckers), S. 54 ff. Vgl. dann Cours de philos. von 1818, nach der Ausgabe von 1836, I. Leçon, woraus P. Janet S. 64 u. 420 Auszüge gibt. Dort nennt Cousin seinen Eklektizismus geradezu „le véritable esprit des sciences". Es ist übrigens außer Zweifel, daß Cousin in späterer Zeit den Begriff und die Aufgabe des Eklektizismus immer enger faßte. Siehe P. Janet, S. 367, womit die interessanten Angaben des Kap. XVII über die Entwicklung des eklektischen Gedankens bei Cousin zu vergleichen.

[9] Siehe Cousins eigene treffliche Bemerkungen über den Wert der Tradition im wissenschaftlichen Betriebe der Philosophie: Cours de philos. morale, T. I, S. 33—34.

[10] Siehe die oben erwähnte Abhandlung „Über französische und deutsche Philosophie", S. 41 der Übersetzung und P. Janet S. 370. Die Schwenkung ist besonders deutlich ausgesprochen in dem Avant propos zu dem Buche „Du vrai" S. III—IV, womit zu vergleichen die Bemerkungen ebendaselbst S. 434, 439 u. 450. Der Verfasser des Artikels „Cousin" in Francks „Dictionnaire philos." erwähnt bedauernd, Cousin habe die Schwäche gehabt, jene Stelle über Schelling später zu unterdrücken.

[11] Vgl. P. Janet, S. 367.

[12] E. Vacherot, Le nouveau spiritualisme, S. 118.

[13] Vgl. die eingehende Schilderung der Grundlagen dieses Universitätsunterrichts bei P. Janet: „La philos. franç. contemporaine", S. 42—43 und in dessen „Cousin", chap. XII u. XIII.

[14] Auf diesen Umstand hat namentlich E. Vacherot hingewiesen. „On ne comprend rien à l'intolérance du chef de l'école, si l'on oublie le directeur de l'enseignement de l'état." (Le nouveau spiritualisme, S. VII.) Ganz ähnlich E. Renan: Essais de morale et de critique (1859), S. 90—91.

[15] Siehe E. Vacherot, Le nouveau Spiritualisme (1884), S. 6—7. Selbst in Proudhon zeigt sich jene tiefe Verschiedenheit des französischen und deutschen Geistes in ihrem Verhältnisse zur Theologie. „Je commence à ne plus faire autant de cas des Allemands, bien que je mette leur consciencieux savoir bien au dessus du parlage de nos académiciens. Mais les Allemands ont de la peine à arriver à l'idée; ils sont lourds, diffus, confus, et point heureux dans leurs conclusions. Ainsi, il m'est impossible d'admettre la Christologie de Strauß, et je ne suis pas davantage

partisan de l'athéisme de Feuerbach, bien que je sois un des plus vigoureux disciples de Hegel. Je crois, qu'il n'a pas touché le point juste." (Sainte-Beuve über Proudhon i. d. Revue Contemporaine, T. 82, S. 240.) Es ist immer derselbe Gegensatz. Der deutsche Gedanke geht dem Franzosen durch zu viele Vermittlungen hindurch; der französische Geist will pointierte Formeln: das ist unter der „Schwierigkeit zur Idee zu kommen" gemeint.

16 Vgl. oben Anmerkung 3. Ich gebrauche zur Charakteristik Birans Cousins eigene Worte und will nur hinzufügen, daß ich ihn meinerseits für den tiefsinnigsten Psychologen halte, den Frankreich je besessen.

17 Siehe Ch. de Rémusat: Philosophie réligieuse, S. 92—93. Auch J. D. Morell (View of the speculative philosophy in Europe, T. II, S. 276 ff.) stellt diese Richtung als einen Skeptizismus dar, der aus der angeblich absoluten Unsicherheit des menschlichen Erkenntnisvermögens einen Fußschemel für den Glauben macht und sich geistig aufs engste mit dem theologischen Skeptizismus des 17. Jahrhunderts (siehe meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 406) berührt.

18 Vgl. z. B. die umfassende historisch-kritische Grundlegung bei Price und Smith (vgl. a. a. O. Bd. I, S. 325 ff. u. 361 ff.).

19 Du vrai etc. Leçon 12 u. 13; Hist. de la philos. morable; Leçons de la philos. de Kant.

20 Du vrai etc. Leç. 12; Philos. morale, T. I, Leç. 4 u. 5 (Helvetius, Lambert).

21 Du vrai, Leç. 13; Philos. morale, T. II, Leç. 3 u. 4 (Hutcheson, Smith).

22 Du vrai, Leç. 13; S. 321.

23 P. Janet, S. 94 u. 139—140. Auch der Dictionn. philos. Art. „Devoir" nennt Kant denjenigen, welcher die endgültige Grundlage des Pflichtbegriffes geschaffen habe.

24 P. Janet, S. 95 u. 158.

25 Diese Anschauung findet einen klassischen Ausdruck in folgenden Sätzen aus Ch. de Rémusats „Politique libérale", S. 110: „Le libéralisme est appuyé sur les droits de l'humanité. Il se réclame des vérités éternelles, de sorte que la résistance à l'oppression est une ligue avec Dieu lui même; mais l'homme du sensualisme matérialiste, l'homme machine, est une créature sans dignité et, comme tel, n'ya rien à prétendre."

26 Dies wird übrigens in der Erklärung der Menschenrechte selbst ausgesprochen. In der Deklaration vom 3. Sept. 1791 heißt es ausdrücklich: „Considérant, que l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption du gouvernement" etc.

27 Dies deutet sehr fein Sainte-Beuve einmal an, dessen Urteil als das eines Anhängers des Spiritualismus besondere Beachtung verdient. „Je ferai aux hommes politiques de l'école doctrinaire et métaphysique un reproche qui étonnera au premier abord ceux qui les connaissent: c'est

d'avoir trop peu d'amour-propre. Ces esprits, dans les théories sophistiquées et superfines qu'ils appliquent au gouvernement de la société, supposent trop que le commun des hommes leur ressemblent; l'humanité est plus grossière et plus forte en appétits que cela." (Pensées Nr. 28; Derniers portraits littéraires.)

[28] Vgl. z. B. E. Poitou: „Les philosophes franç. contemporains," Préface, S. XV.

[29] Dies geht unzweideutig hervor aus der Schilderung der praktischen, im damaligen Frankreich herrschenden Überzeugungen, wie sie z. B. Courcelle-Seneuil in seinem Buche „L'héritage de la révolution" gibt (S. 225 ff.).

[30] Dies Urteil über die „schöne" Literatur des modernen Frankreich dürfte in Deutschland niemand überraschen, der neben rein ästhetischen auch ethische und kulturgeschichtliche Maßstäbe anzuwenden gewohnt ist. Daß es aber nicht bloß deutsch, sondern auch französisch ist, ersieht man aus Arbeiten wie E. Poitous von der Akademie gekrönter Schrift: „Du roman et du théâtre contemporains et de leur influence sur les moeurs" (1857), welche in durchaus urkundlicher Darstellung ein hochinteressantes Kapitel französischer Sittengeschichte behandelt. Vgl. Courcelle-Seneuil: „L'héritage de la révolution", S. 266. Auch M. de Loisnes: „Influence de la littérature française de 1830 à 1850 sur l'esprit public et sur les moeurs" handelt überwiegend vom Roman und vom Theater und kommt hinsichtlich ihrer zu den gleichen Ergebnissen wie Poitou. Die wesentliche Richtigkeit derselben muß auch sein Kritiker H. Rigault anerkennen (Oeuvres complètes, T. III, 537 ff.), obwohl er ihm vorwirft, von dem günstigen Einflusse anderer Teile der Literatur zu schweigen. Welches sind aber diese? Die akademischen Häupter des Spiritualismus, Cousin, Guizot, Villemain, Ampère, Saint-Marc Girardin, Rémusat (a. a. O. S. 535), deren Einfluß auf weitere Kreise und die allgemeine Denkart eben in Frage steht. Wenn H. Rigault ebendaselbst (S. 543) die „materialistische Philosophie des 18. Jahrhunderts" als eigentliche Quelle des Übels bezeichnen will, so ist das zwar im Sinne der spiritualistischen Schule gedacht, aber kaum zutreffend; ich verweise auf das oben im Texte Bemerkte.

[31] Du vrai, S. 344 ff.; vgl. 292 u. 364. Ganz ebenso Jules Simon in „Le devoir", 2. éd., S. 263—265; nur sind die Prädikate noch mehr im Sinne des alten Realismus und Rationalismus übertrieben. „La justice nous paraît être absolue, c'est à dire indépendante des esprits, qui la concoivent, de sorte, que si tous les esprits étaient détruits, la justice subsisterait. Donc, toute sa réalité n'est pas d'être pensée; donc elle a une entité métaphysique externe."

[32] Du vrai, S. 349, 371 u. 404. Philos. morale, T. I, S. 30 u. ff.; Fragments philosoph. Préface de la 2. édition.

[33] J. D. Morell, II, 493; Dictionnaire des sciences philos. Art. Cousin. S. 311—312 und Art. Raison, S. 1451; M. Ferraz, Spiritualisme, S. 203; E. Vacherot, Le nouveau spiritualisme, S. 50—56.

[34] Du vrai, S. 450—451. Vgl. S. 328 ff.

[35] Philos. morale I, S. 15—17; Du vrai, S. 295, 350 ff., 371—372. Bezeichnend für die in diesem Punkte beim Spiritualismus herrschende Unklarheit sind die Vorreden, welche Danton und Vacherot den beiden ersten Bänden des von ihnen herausgegebenen „Cours d'histoire de la philosophie morale" vorangestellt haben. Vacherot im „Avertissement" zum 1. Bande hebt es als Cousins Verdienst hervor, die Vernunft wieder zum Prinzip der Moral gemacht zu haben; aber dies Prinzip an sich sei leer und auf die Daten des Bewußtseins angewiesen, um moralische Entscheidungen zu treffen. Unter diesen aber sei die Tatsache der Freiheit die wichtigste; und Freisein, Freibleiben, sei darum die Grundlage unserer Pflichten im einzelnen. Der Herausgeber des II. Bandes (er ist nicht unterzeichnet, wird aber wahrscheinlich Danton sein) ist gerade entgegengesetzter Ansicht. Die Formel: „Sei frei und erhalte dich frei!" scheint ihm weder ein echter Imperativ zu sein (weil ja dem Menschen die Eigenschaft der Freiheit ebensowenig die Pflicht auferlegen könne, dieselbe zu erhalten, wie etwa seine Eigenschaft als sinnliches Wesen die Verpflichtung für sein Glück tätig zu sein), noch reich genug, um alle sittlichen Normen zu umfassen. Die Freiheit als solche ist eine nichtssagende Tatsache ohne verpflichtende Kraft; sie muß erst durch die Vernunft mit Inhalt erfüllt und zu einem Prinzip erhoben werden. Diese Ansicht scheint Vacherot sich später selber angeeignet zu haben; denn in der zweiten Ausgabe von Francks „Dictionnaire philosophique" sagt er, Art. Conscience: „La seule lumière de la conscience ne suffit pas, pour révéler la loi morale tout entière. . . . Il ne faut pas croire, que sur une simple donnée de la conscience, à savoir le fait de la liberté, la raison s'élève à l'idée du bien. L'idée du bien n'est que l'idée de l'ordre; il faut dépasser la sphère de l'expérience et se transporter par la pensée dans le monde intelligible. La raison et la conscience s'unissent donc, pour nous révéler le monde moral."

Daß dies nicht gegen Cousins eigenen Sinn ist, sieht man aus dem, was P. Janet, S. 140 ff. über die Entwicklung der ethischen Ideen Cousins mitteilt. Schon 1819 hatte derselbe das Kant-Fichtesche Freiheitsprinzip durch einen Appell an einen „Vernunftinstinkt" zu erweitern gesucht, der es ermöglichen sollte, über die strikten Konsequenzen des Freiheitsprinzips hinaus zu einer Moral tatkräftigen Heroismus zu gelangen; und weitere Mitteilungen aus einem unediert gebliebenen Vortrag „De l'Esprit et de la Lettre" (ibid. S. 141) zeigen Cousin auf dem Wege, dem selbständigen Vernunftsurteil über Recht und Unrecht eine solche Ausdehnung zu geben, daß der anderwärts von ihm so stark betonte absolute Charakter der sittlichen Urteile ganz zu verschwinden droht. Bei dieser Sachlage schien es mir am angemessensten, in der Darstellung den Gedanken Cousins durch beide Formeln nebeneinander auszudrücken, die zusammen einen guten Sinn geben, wenn sich auch, bei Lichte besehen, weder aus der Freiheit, noch aus der Vernunft, noch aus beiden zusammen eine Ethik deduzieren läßt, da beide eben nur formale Bedingungen des Sittlichen sind. Was

Cousin betrifft, so hat die im Avertissement zum II. Bande ausgesprochene Ansicht viel für sich, daß er im Kampfe gegen den Sensualismus mehr die Freiheit, im Kampfe gegen die Gefühlsmoral mehr die Vernunft habe in den Vordergrund treten lassen. In der Schule Cousins ist diese Verbindung herrschend geworden. Vgl. E. Caro: „Problèmes de morale sociale“ (1878), S. 216—217.

[36] Du vrai, S. 294—295, 371—372. Vgl. die völlig übereinstimmende Entwicklung im Dictionnaire philos. Art. Droit.

[37] Ibid. S. 384—385.

[38] Ibid. S. 365—366; doch vgl. S. 447, wo diese Behauptungen fast vollständig zurückgenommen, die Vernunft (raison) dem Schlußverfahren (raisonnement) entgegengestellt, als ein Vermögen unmittelbarer Anschauung und Erfassung bezeichnet und im vollsten Gegensatze zu dem Obenstehenden erklärt wird: „En supprimant la raison, on supprime donc le sentiment, qui en émane.“ Wer möchte hier nicht an Wallons boshafte Sätze denken: „Les mots n'ont dans sa (Cousins) bouche qu'un sens relatif, amoindri, précaire, et n'éveillent dans son esprit que des à-peu-près d'opinions, que d'autres à peu-près viennent aussitôt modifier; en telle sorte, que ses variations incessantes témoignent plus encore de son ardent amour de la vérité, que de la fécondité de son imagination.“ Ganz in demselben Sinne urteilt auch Renouvier gelegentlich (Critique philos. 1873, Nr. 4): „Nul souci des définitions précises et du style exact, nul scrupule sur la valeur fixe des signes employés, pas d'habitudes scientifiques: c'est le trait qui frappe, quand on lit les écrits de Cousin et de ses disciples.“

[39] Du vrai, S. 359—360, 366; doch vgl. das anderwärts (S. 332) über die Begründung der Moral auf jenseitige Belohnungen und Bestrafungen Gesagte und die ausführliche Darlegung, S. 410 ff.

[40] Zu Jouffroy vgl. man den sehr reichhaltigen und liebevoll geschriebenen Artikel in Francks Dictionnaire des sciences philosophiques, 2. éd.; Th. Damiron: „Philos. franç. au XIX. siècle“ und M. Ferraz: „Histoire de la philosophie en France au XIX. siècle; Spiritualisme“. In sehr warmen Ausdrücken spricht auch J. D. Morell (Philos. of Europe, II, 521) namentlich von seinen Leistungen als Ethiker. Eine feine und eingehende Charakteristik des Menschen und Schriftstellers, wenn auch philosophisch belanglos, gibt der Essai von Sainte-Beuve (Nouveaux portraits et critiques litéraires, T. I, S. 191 ff.). Vgl. neuerdings L. Ollé-Laprune: Th. Jouffroy (1899).

[41] Der „Cours de Droit Naturelle“ erschien in 2 Bänden 1835, welche indessen nur die Prolegomena enthalten. Aus den „Mélanges Philosophiques“ kommen vorzugsweise in Betracht die Aufsätze: Du bien et du mal; Du problème de la destinnée humaine; Méthode pour résondre le problème. Ich zitiere nach der 3. Ausgabe, 1860. Die Nouveaux Mélanges Philosophiques (1842) enthalten nichts, was auf Ethik Bezug hätte.

[42] Mélanges S. 281—286; S. 367—368; Cours, Tome I, S. 28.

[43] Cours S. 47—49; 53—55; 79—82; 88—90. Mélanges S. 287.

[44] Mélanges S. 294—296.

[45] Vgl. Kap. XI: Das ethisch-religiöse Problem in Frankreich.

[46] Die folgenden Literaturnachweise über Proudhon beziehen sich selbstverständlich nur auf diejenigen Teile seines Denkens, welche zur ethischen Prinzipienlehre in Beziehung stehen; die Literatur über Proudhons politische und volkswirtschaftliche Doktrinen muß hier unberücksichtigt bleiben. Von französischen Autoren handelt am eingehendsten über ihn M. Ferraz (Philos. en France au 19. siècle; Le socialisme). Wie groß die in der spiritualistischen Schule gegen Proudhon herrschende Abneigung ist, sieht man aus der gewiß bezeichnenden Tatsache, daß A. Francks „Dictionnaire des sciences philos." auch in der zweiten, zehn Jahre nach Proudhons Tod erschienenen Auflage noch den Namen Proudhon vermissen läßt, obwohl in demselben Schwärmer wie Pierre Leroux und Jean E. Reynaud, und theologische Mystiker wie Gratry und Ballanche, ausführlich behandelt werden. Vorwiegend kritisch verhält sich E. Caro in den ersten Kapiteln der „Problèmes de morale sociale", dessen Erörterungen im wesentlichen die Stellung des heutigen Spiritualismus zu Proudhon und seiner „Morale indépendante" bezeichnen. Man vgl. außerdem A. Fouillées ausführliche Kritik in seinen „Systèmes de morale contemporains" (Chap. III). Aus neuester Zeit besitzen wir die groß angelegte Darstellung von K. Diehl: Proudhon, seine Lehre und sein Leben (3 Bde. 1888—1896), von welchen für die hier behandelten Probleme der 3. Band, speziell Kap. 4. in Betracht kommt. Vgl. außerdem Arthur Mülberger: Studien über Proudhon 1891.

[47] Dies wird besonders nachdrücklich entwickelt in der Schrift: „Idée générale de la révolution au XIX. siècle", S. 38 ff. Ganz im Sinne Comtes wird dort die „revolutionäre" Regel ausgesprochen: „Toute négation dans la société implique une affirmation subséquente et contradictoire": abermals ein Beweis, daß „Revolution" bei Proudhon dasselbe bedeutet, wie „Sozialreform" bei Comte. Vgl. Kap. X, S. 329 f. Auch das „Système des contradictions économiques" trägt das Motto aus dem Pentateuch: „Destruam et aedificabo".

[48] Dies spricht Proudhon selbst mit der größten Entschiedenheit aus in der Schrift: „Idées révolutionnaires" (1849), S. 56. Unter Hinweis auf seinen famosen Satz: „La propriété c'est le vol" erklärt er dort mit diesem Satze völlig auf dem Boden der Menschenrechte zu stehen und nichts weiter auszusprechen, als ein Urteil über den Sozialwert des Eigentums in der bestehenden Gesellschaft vom Standpunkt konsequenter Durchführung der Menschenrechte selbst. So nennt er auch die Schrift „De la justice" gelegentlich „simple commentaire de la déclaration des droits de l'homme et du citoyen" (a. a. O. I, S. 37).

[49] Wie bedeutend, trotz aller Anklänge, die Differenzen zwischen Proudhon und Kant sind, zeigt Renouvier in der „Critique philos.", II. Année, Nr. 3.

[50] De la Justice; I. Seite L: „L'immortel Kant, qu'aucun philosophe

n'égala jamais". S. Sainte-Beuve in der Revue contemporaine, Bd. 83, S. 71; womit der ebenda S. 234—235 mitgeteilte Brief Proudhons an Bergmann zu vergleichen ist.

[51] Diehl a. a. O. (Bd. III, S. 179 f.) vertritt die Ansicht, daß der Zusammenhang zwischen Feuerbach und Proudhon oft überschätzt werde und zitiert in diesem Zusammenhang eine ziemlich abfällige Äußerung Proudhons über Feuerbach aus Correspondence, Bd. X, S. 103. Demgegenüber möchte ich statt vieler nur an e i n e Äußerung Proudhons erinnern, die mir immer besonders merkwürdig erschienen ist: „La théologie toute entière, patiemment étudiée, s'est trouvée, en dernier résultat, convaincue par son propre aveu de n'être autre chose qu'une fantasmagorie de l'âme humaine, de ses opérations et de ses puissances, la liberté, la justice, l'amour, la science, le progrès." (De la Justice I, S. XV.) Diese Äußerung ist — einerlei ob sich Proudhon dessen bewußt war oder nicht — jedenfalls ganz im Geiste Feuerbachs.

[52] Sainte-Beuve a. a. O. S. 72 sagt von ihm: „Le savant en lui est contesté. Sa correspondence montrera, qu'il l'était beaucoup plus foncièrement que l'on ne suppose, et qu'il y a dans toute son oeuvre, si irrégulière et si brusquée qu'elle semble, un dessin d'unité". Gewiß; die Einheit der Konzeption, welche die einzelne schriftstellerische Leistung oft vermissen läßt, kommt in dem Lebenswerk Proudhons zum Vorschein; vortrefflich fährt Sainte-Beuve fort: „Cette unité consiste en ce que l'auteur, pendant vingt-cinq ans, n'a cessé de chercher à déterminer scientifiquement la justice sociale, universelle, qui devra profiter à toutes les classes de la société sans exception et ensuite à introduire la morale dans l'économie politique, en soumettant la liberté de chacun ou les forces égoistes de la société à la règle dictée par le sens moral." Man vgl. übrigens, was Proudhon, bei Übersendung der Schrift „De la création de l'ordre dans l'humanité" an Bergmann, in einer Mischung von Stolz und rührender Bescheidenheit über die Lücken seines Wissens schreibt (Sainte-Beuve a. a. O. S. 211—212): „La médiocrité du savoir même me servant d'inspiration, les lambeaux ramassés pendant mes courtes études, je me suis créé, par une sorte désespoir, une science à moi-seul."

[53] Diese Überzeugung, daß die oberste praktische Wahrheit zugleich grundlegende theoretische Bedeutung habe und gewissermaßen den Schlüssel zur gesamten Welterkenntnis liefern müsse, hat Proudhon oft und in den verschiedensten Wendungen ausgesprochen. In dem „Programme" des Buches „De la Justice" wird von der Philosophie ein Doppeltes verlangt: „Un principe de garantie pour nos idées" und „une règle pour nos actions" (S. XXV). Dies leistet der Begriff der Gerechtigkeit: „elle est le point de transition entre le sensible et l'intelligible, le réel et l'idéal, les notions de la métaphysique et les perceptions de l'expérience" (S. XXXIX). Die Gerechtigkeit ist ein universelles Prinzip: im Praktischen Regel unserer Rechte und Pflichten; im Theoretischen Kriterium der Gewißheit und Evidenz, die ja auf dem adäquaten Wert zweier Urteile beruht; in der

Sphäre der Einbildungskraft Ideal; in der Natur Gleichgewicht (S. XL und L). Sie ist dem Wesen nach dasselbe, was die Menschheit zu allen Zeiten unter dem Begriff Gott verehrt, die Philosophie unter verschiedenen Namen gesucht und verkündet hat: die Idee Platos und Hegels, das Absolute Fichtes, die reine und praktische Vernunft Kants, das Recht des Menschen und Bürgers der Revolution (S. XLVII). War es nicht derselbe Gedanke, den Kant in seiner „barbarischen" Sprache ausdrücken wollte, wenn er bekannte, daß es außer den Begriffen Recht und Pflicht keine volle Gewißheit gebe und die praktische Vernunft zum Garanten der spekulativen macht? (S. L.) In früheren Darstellungen findet man denselben Gedanken von der entgegengesetzten Seite her ausgedrückt. In einem Briefe aus dem Jahre 1840 (bei Sainte-Beuve a. a. O. Bd. 82, S. 605) spricht er von jener „verité, bien simple, que les lois de l'arithmétique et de l'algèbre président au mouvement des sociétés comme aux combinaisons chimiques des atomes; que rien, dans le monde moral comme dans le monde mécanique, ne se fait sine pondere et numero et mensura ... que les propriétés des nombres sont le lien qui unit la philosophie pratique à la philosophie organique."

[54] Vgl. die Schrift: Philosophie du progrès (1853), S. 17.

[55] De la Justice. I. S. XXIV—V.

[56] Ibid. I, S. 48. „Comment Voltaire, avec tout son esprit, eût-il écrasé l'Infâme, quand il lui donnait pour sauf-conduit la Pucelle?"

[57] Ibid. I, S. 12.

[58] I, S. 2.

[59] II, 4. Vgl. die Definition I, S. 52: „Il existe chez tous les êtres moraux („moralisch" im Sinne des Geistigen, Denkfähigen) un trait dominant, par lequel se manifeste se qu'on nomme le caractère et qui consiste en ce que le sujet, s'honorant lui-même et avant tout autre, affirme, avec plus ou moins d'energie, son inviolabilité parmi ses pairs, son accord avec lui-même et sa suprématie sur tout le reste." Ausdrücklich hat Proudhon erklärt, daß unter dem Begriff der Würde nichts anderes gemeint sei als das Prinzip des Spiritualismus: „Être libre, reste libre". „La possession de soi-même, par l'intégrité des moeurs, et l'équilibre des passions et des facultés, ce que nous avons appelé d i g n i t é: voilà la liberté". (De la Justice, II, 101.) In demselben Sinne wird anderwärts von ihm die Gerechtigkeit als „pacte de la liberté" bezeichnet. (A. a. O. IX, S. 35 ff.)

[60] De la Justice, II, S. 77, 87, 90.

[61] Ibid. II, S. 4.

[62] Vgl. M. Ferraz, Philos. en Fr., S. 424—425; E. Caro: „Problèmes de morale sociale", S. 82. In der Schule Proudhons, im Kreise der „Morale indépendante", scheint allerdings gelegentlich eine solche Übersteigerung stattgefunden zu haben. Caro führt mit Recht den Satz ad absurdum: „Le seul dévouement digne de ce nom et qui mérite que l'on en tienne compte, c'est celui que la raison éclaire; mais alors il n'est encore, sous des formes plus rares, que la justice, portée à sa plus haute puissance et dès lors il devient obligatoire." Für Proudhons eigene Ansicht scheint mir

der Satz in den „Contradictions économiques“, I. S. 347, am meisten bezeichnend: „La charité nous est commandée comme réparation des infirmités, qui affligent par accident nos semblables. Mais la charité, prise pour instrument d'égalité et loi d'équilibre, serait la dissolution de la société.“ Hierin liegt eine große und beherzigenswerte Wahrheit. Vgl. meine Schrift: „Volkswirtschaftslehre und Ethik“ (in Holtzendorffs „Zeit- und Streitfragen“ Nr. 224) S. 20 ff.

63 De la Justice I, 75 ff., 86 ff.; Philos. du progrès S. 24.

64 Besonders: De la Justice, II. 131 ff.

65 Ibid. II, 76, 79.

66 Ibid. IX, 44. Eine ausführliche Widerlegung des auch sonst vielfach von ihm abgewiesenen Utilitarismus versucht Proudhon in VIII, Note E, S. 140.

67 VIII, 20.

68 II, 80.

69 VIII, 20; vgl. II, 76. Dort wird das Gewissen ausdrücklich bezeichnet als „la faculté de sentir et d'affirmer notre dignité, par conséquent de la vouloir et de la défendre, aussi bien en la personne d'autrui, qu'en notre propre personne.“ Vgl. die besonders lichtvollen Ausführungen bei Diehl, a. a. O. Bd. III, S. 174.

70 VIII, 23.

71 IX, 45.

72 II, 85.

73 II, 76: „Faculté souveraine: pour cela-même la plus lente à se former, et la plus difficile à connaître.“

74 I, 87.

75 Ich illustriere diesen für Proudhons persönliche Anschauung wie für die Entwicklung des ethischen Problems in Frankreich hochinteressanten Gegensatz durch einige Stellen: De la Justice, II. 99 sagt er: „La justice est absolue, immuable, non susceptible de plus ou moins; elle est le mètre inviolable de tous les actes humaines.“ II, 132: „La justice est une faculté, qui nous est aussi propre que l'existence; un rapport de convenance entre la dignité de l'homme et les choses. Ce rapport est réel et absolu; il dépend ni des conventions humaines, ni du bon plaisir de la Divinité.“ Diese Worte könnten ebenso gut von einem platonischen Realisten des 17. Jahrhunderts geschrieben sein. Daneben stehen auch wieder Andeutungen einer genetisch richtigeren Doktrin, die Proudhon geradezu als die seinige in Anspruch nimmt: „Nous avons montré comment l'homme est porté à la justice, d'abord par les considérations inférieures de l'intérêt, puis par le sentiment plus honorable, mais encore insuffisant de la sociabilité; enfin par un attrait purement spirituel, dont le principe est dans la liberté, et qui, élevant l'homme au dessus des sens, lui rend toute chose méprisable hors la beauté et par l'impression de la beauté l'enchaîne à la justice, la plus belle de toutes les belles choses“ (IX, 56—57). Aber dies ist nur ein Programm, welches tatsächlich in dem Buche Proudhons nirgends entwickelt

wird. Ich verweise auf einige andere Stellen, unter einander bis zum Wortlaut ähnlich, welche das Unbestimmt-Schwankende seiner Anschauungsweise kennzeichnen. So IX, 37; VII, 128; IX, 49—50. In der Schule Proudhons hat man dieses Fehlen einer wirklichen genetischen Erklärung der Gerechtigkeit aus seinen Prinzipien wohl gefühlt und ist an Stelle der halb rationalistischen halb realistischen Erklärung Proudhons zu einer ganz realistischen übergegangen, welche um so mehr Beachtung verdient, als sie sich in allem Wesentlichen mit einem von Feuerbach ausgesprochenen Gedanken deckt. Solange der Mensch auf keinen Widerstand eines fremden Willens stößt, solange ist das Gefühl seiner Würde, der Unverletzlichkeit der menschlichen Person, nur einseitig; erst von dem Augenblick an, wo der Mensch einem anderen, gleichstarken Willen begegnet, welcher für sich die gleiche Achtung fordert und nötigenfalls zu erzwingen bereit ist, erhebt sich der Gedanke wechselseitiger Anerkennung, gegenseitiger Achtung: die Quelle von Recht und Pflicht. Siehe die von Coignet herausgegebene Zeitschrift „La morale indépendante“, 1866—1867, S. 45.

[76] De la Justice II, S. 5.

[77] Ibid. I, S. 98—99; 89; 37.

[78] Philosoph. du progrès S. 24. De la Justice IX, 34.

[79] De la Justice IX, 46, 49, 52.

[80] De la Justice IX, 46. Noch weiter getrieben ist diese Parallele seiner anthropologischen Anschauung mit der kirchlichen Gnadenlehre in dem „Système des contradictions économiques“, I. S. 401—402. Man findet dort alle Gnadenarten ins gut Rationale übersetzt. Manche Darsteller Proudhons, wie z. B. Caro (a. a. O. S. 26), haben in der oft biblisch oder theologisch gefärbten Sprechweise Proudhons nichts weiter sehen wollen, als eine Bizarrerie, wenn nicht gar eine Parodie. Im Gegensatz dazu bemerkt Sainte-Beuve (a. a. O. S. 72) sehr fein: „La familiarité première avec la Bible, qui a été son principal livre classique, lui suggère, plus qu'à aucun écrivain laïque de notre pays, où l'on lit si peu la Bible, des allusions, des images fréquentes, qu'il applique à notre temps en toute énergie et franchise.“ Bei dieser Gelegenheit möchte ich darauf hinweisen, daß Proudhon, gerade so wie Feuerbach, bei aller Abneigung gegen die christliche Theologie als solche, ein feines Gefühl dafür hatte, wie viele allgemeingültige Erfahrungen in den mystischen Formeln der Dogmatik niedergelegt seien. Unter diesem Gesichtspunkte kann es sehr instruktiv sein, einen durchaus rationalistischen Gedanken in theologischer Sprechweise auszudrücken, und so eine Tatsache zu illustrieren, auf welche schon der I. Band mehrfach hinzuweisen hatte (z. B. S. 168, 524 f.), daß eben der Grundstock der sittlichen Erfahrung in allen Systemen und ihren Erklärungsversuchen identisch bleibt.

[81] Ich füge noch einige besonders charakteristische Stellen dieser Schilderung des Ideals im Wortlaute bei: „Il domine les réalités, en signale l'imperfection inévitable et se crée à leur place des images resplendissantes et pures, aux-quelles il s'efforce de ramener ensuite les réalités . . . Notre

être tout entier, personnes et choses, à idéaliser: telle est notre foi, notre loi, notre destinée, notre félicité. En tant que créatures raisonnables, nous ne vivons que par l'ideal et pour l'ideal" (IX, 46—47).

[82] Vgl. die in Anmerkung 79 angeführten Stellen.

[83] De la Justice; I, S. LIX.

[84] Système des contradictions économiques, T. I, S. 386. „Oui, il y a progrès de l'humanité dans la justice; mais ce progrès de notre liberté, dû tout entier au progrès de notre intelligence, ne prouve assurément rien pour la bonté de notre nature: c'est une conquête incessante de l'esprit sur l'animalité (vgl. die identische Bestimmung bei Comte, oben S. 341 f.), de même que le progrès dans la richesse est le fruit de la guerre, que le travail fait à la parcimonie de la nature Par conséquent l'idée d'une bonté native, perdue par la société, est aussi absurde, que l'idée d'une richesse native, perdue par le travail."

[85] a. a. O., T. I, S. 395, 402.

Anmerkungen zum X. Kapitel

[1] Von Comtes Schriften kommen für die folgende Darstellung in Betracht: der „Cours de philosophie positive“ in 6 Bänden, welcher im Jahre 1842 vollendet wurde, 1876 in vierter Auflage erschien, und dessen erste Ausgabe den Zitaten zugrunde liegt; der „Discours sur l'esprit positif“, geschrieben zwei Jahre nach Abschluß des „Cours“ (1844): eine kraftvolle Zusammenfassung der Hauptzüge des Systems, insbesondere der in den drei letzten Kapiteln des „Cours“ (T. VI, leçons 58, 59, 60) niedergelegten Resultate; der „Discours sur l'ensemble du positivisme“ (1848), aufgenommen in das „Système de politique positive ou traité de sociologie, instituant la réligion de l'humanité“, in vier Bänden veröffentlicht in den Jahren 1851—1854 und endlich die zwischen die Ausgabe des 2. und 3. Bandes der Politique positive fallende Schrift: „Catéchisme positiviste“ (1854), welche den Inhalt dieses Riesenwerkes teils rekapituliert, teils vorausnimmt (vgl. Préface de la I. éd. S. 26). Die Zitate nach der zweiten Ausgabe von 1874. In der Unwegsamkeit der Schriften Comtes, namentlich der beiden großen Hauptwerke, welche der Ungeduld des Lesers und seinem Bedürfnisse nach leichterer Übersicht nicht die kleinste Konzession machen und den Inhalt ihrer oft Hunderte von Seiten zählenden Kapitel nur durch einige epigrammatische Überschriften mehr ahnen als erkennen lassen, sind orientierende Arbeiten wie die von Blignières: „Exposition abrégée et populaire de la philosophie et de la réligion positive“; J. Rig: „A. C., la philosophie positive résumée“ (1881), deutsch von Kirchmann (1883); H. Martineau: „The positive philosophy of August Comte freely translated and condensed“ 1853, (in französischer Bearbeitung von Avezac-Lavigne), als Hilfsmittel zu eindringendem Studium sehr erwünscht. Zu bedauern ist nur, daß keine dieser im übrigen so verdienstvollen Arbeiten, deren Korrektheit und Treue innerhalb der Schule selbst durchaus anerkannt worden sind, eine streng urkundliche Darstellung bringt und den Vergleich mit dem Original durch fortgesetzte Verweisung ermöglicht.

Aus der Literatur über Comte sei folgendes hervorgehoben. E. Littré, der hervorragendste unter seinen Schülern in Frankreich, hat ihm ein literarisches Denkmal von bleibendem Werte gesetzt in der Schrift: „Auguste Comte et la philosophie positive“ (1863), welche nicht bloß eine künstlerisch durchgeführte Biographie sondern auch eine treffliche Einleitung in Comtes

Gedankenkreis gibt. — In England sind J. St. Mill und H. G. Lewes die ersten, welche auf Comte hinweisen und — jener durch seine „Logik", dieser durch seine „Geschichte der Philosophie" — die Bekanntschaft der wissenschaftlichen Kreise mit seinem System vermittelten. Reiche Aufschlüsse über das Verhältnis zwischen Comte und Mill und ihre Stellung zu verschiedenen Problemen bietet der Briefwechsel, welcher 1899 von L. Lévy-Bruhl veröffentlicht wurde: „Lettres inédites de J. St. Mill à Auguste Comte publ. avec les reponses de Comte." Darstellung und Kritik verbindet Mills spätere Schrift: August Comte and positivism (1865). Beides noch eingehender in J. Martineaus „Types of ethical theory". Vol. I (3. Ed. 1901) E. Caird: The social philosophy and religion of Comte (2. Aufl. 1893) behandelt in überwiegend kritischer Darstellung Comtes Gesellschaftslehre und Menschheitsreligion. Darstellungen des Positivismus von Vertretern der spiritualistischen Schule findet man bei M. Ferraz: „Étude sur la philosophie en France au XIX. siècle: Le socialisme, le naturalisme et le positivisme" (1877) und E. Caro: „E. Littré et le positivisme" (1883). Ziemlich aphoristisch handelt auch P. Janet über Littré in: „La crise philosophique" (1865). Die wertvollste allgemeine Darstellung Comtes aus neuester Zeit gibt L. Lévy-Bruhl: La Philosophie d'Auguste Comte (1900); deutsch von H. Molenaar 1902. Die soziologischen Probleme bei Comte werden eingehend behandelt bei Fr. Alengry: Essai historique et critique sur la sociologie chez A. Comte 1900. Speziell über die Ethik Comtes vgl. man C. Christea: La Morale d'A. Comte (1896). — In Deutschland, der terra metaphysica, hat man sich mit einem Denker, der Theologie und Metaphysik grundsätzlich als überwundene Standpunkte bezeichnet, noch wenig befreundet. Der erste, welcher nach Czolbes gelegentlichen Hinweisungen auf Comte (in „Neue Darstellung des Sensualismus" und „Entstehung des Selbstbewußtseins") dem deutschen Publikum einen Begriff von seinem System zu geben versucht hat, war Karl Twesten: „Lehre und Schriften August Comtes" (Preuß. Jahrb. 4. Bd. 1863), derselbe, welcher später in der beachtenswerten Einleitung zu seinem nachgel. Werke: „Die religiösen, politischen und sozialen Ideen der asiatischen Kulturvölker und der Ägypter" (herausgegeben von M. Lazarus 1872) auch lehrhaft eine der Comteschen verwandte Weltansicht vertrat. Später hat G. Ch. B. Pünjer in den Jahrbüchern f. protestantische Theologie, Bd. 4 (1878) und Bd. 8 (1882) das philosophische und das religiöse System Comtes zur Darstellung gebracht. Neuerdings hat A. Schäfer „Die Moralphilosophie A. Comtes" (1906) eingehend und objektiv behandelt; während H. Lietz: „Die Probleme im Begriff der Gesellschaft bei A. Comte" usw. (1891) die soziologische Frage berührt. Überaus reiche Materialien zur Kenntnis Comtes und der Geschichte des Comtismus findet man in den beiden Büchern des Jesuiten H. Gruber: „Auguste Comte, der Begründer des Positivismus, sein Leben und seine Lehre" (1889) und: „Der Positivismus vom Tode Comtes bis auf unsere Tage" (1891).

[2] S. Derniers portraits et critiques littéraires: Pensées Nr. XX. „Un naturaliste des esprits" nennt er sich ebenda.

[3] So heißt es im Cours (VI, 106): Schlußergebnis des gesamten Werkes sei der Nachweis „que le véritable esprit philosophique consiste uniquement en une simple extension méthodique du bon sens vulgaire à tous les sujets accessibles à la raison humaine“; und in demselben Sinne wird S. 836 als Resultat der positiven Philosophie die „installation finale du bon sens“ bezeichnet. Noch prägnanter heißt es im Catéchisme, S. 62: „Le véritable esprit philosophique consiste, comme le simple bon sens, à connaître ce qui est, pour prévoir ce qui sera, afin de l'améliorer autant que possible“. Vgl. unten Kap. XI, Anmerkung 28.

[4] Das Streben nach Vereinheitlichung der Erkenntnis als eigentliches Kennzeichen des Philosophischen ist von Comte an vielen Stellen in nachdrücklichster Weise der bis zur Verblendung gehenden Zersplitterung in den einzelnen Zweigen der exakten Wissenschaft und der wechselseitigen Abschließung der einzelnen Disziplinen entgegengestellt worden. Ganz in der Weise der großen Systeme des deutschen Idealismus, denen Cousin ihre organische Basis, die Naturphilosophie, ausbrach, um sie als unbrauchbar wegzuwerfen, soll die Philosophie bei Comte Universalwissenschaft sein. Er verlangt von ihr „dés clartés de tout“, aber nicht auf dem Wege spekulativer Konstruktion, sondern exakter Abstraktion. Siehe insbesondere Discours, S. 79—80.

[5] Comte hat gelegentlich eine förmliche Genealogie seiner Lehre gegeben. S. Catéchisme, S. 8. Man vgl. auch die Bemerkungen über die Wurzeln des Positivismus in der Geschichte der Philosophie bei J. St. Mill, „Comte“, S. 6, 7 ff. und bei E. Littré: „Comte“, 1. Partie, chap. 3, 4, 5. Neuerdings G. Misch: Zur Entstehung des französischen Positivismus (Arch. f. Gesch. d. Phil. 14. Bd. 1901).

[6] Das Genauere über die Religion des Positivismus siehe unten, Kap. XI. Ich denke zunächst an seinen originellen Versuch der Komposition eines positivistischen Kalenders, in welchem an Stelle des seltsamen Gemisches von landwirtschaftlichem Empirismus, symbolischem Tiefsinn und einem bunten Gewimmel obskurer Heiliger, wie es der christliche Kalender aufweist, ein systematisches Bild der geistigen Taten der Menschheit und ihrer wirklichen Heroen dem Gedächtnisse dargeboten wird.

[7] Die Beziehungen Comtes zu Saint-Simon, in den Jahren 1818 bis 1824, werden von ersterem zwar in späteren Jahren als ein Unglück bezeichnet, von E. Littré aber ausdrücklich versichert, daß sie in Comtes Denken den Übergang von den Ideen der Revolution zu den Versuchen eines organischen Aufbaues gebildet hätten (Comte S. 11—13). Vgl. die ausführliche Darlegung der intellektuellen Beziehungen zwischen beiden bei M. Ferraz, a. a. O., S. 314 ff.

[8] So heißt es z. B. von der Assemblée Nationale: „Dépourvue de toute doctrine vraiement organique, elle ne put que formuler vaguement le programme moderne à travers une métaphysique toujours incapable de rien construire.“ Es verdient hervorgehoben zu werden, daß dies Urteil von einem Historiker wie Adams (Demokratie und Monarchie in Frank-

reich), dem als Amerikaner niemand restaurative Tendenzen unterschieben wird, durchaus bestätigt wird (a. a. O. S. 65).

[9] Comte unterscheidet in der Bewegung des 18. Jahrhunderts zwei Strömungen, eine nur negative, welche eben darum bloß zeitgeschichtlich bedingten Wert hat (Voltaire, Rousseau), und eine zweite, welche neben dem notwendigen Werke der Zerstörung auch die Rekonstruktion der Gesellschaft ins Auge faßt: die Schule Humes und Diderots, die von Fontenelle vorbereitet und von Condorcet abgeschlossen wird (Catéchisme, S. 7 f., 372).

[10] Catéchisme, Préface, S. 4 ff. Insbesondere ist zu vergleichen das 1. Kapitel der Physique sociale (Cours de phil. pos., T. IV, leçon 46), welche das Schwanken der neuesten Zeit zwischen Revolution und Restauration in kräftigen, überaus beachtenswerten Zügen schildert. „Le vice principale de notre situation sociale consiste en ce que les idées d'ordre et les idées de progrès se trouvent aujourdhui profondément séparées et semblent même nécessairement antipathiques. Depuis un demi-siècle ... un esprit essentiellement rétrograde a constamment dirigé toutes les grandes tentatives en faveur de l'ordre, et les principaux efforts entrepris pour le progrès ont toujours été conduits par des doctrines radicalement anarchiques" (a. a. O. S. 11—12). Dieser Circulus vitiosus des modernen Lebens läßt keinen andern Ausweg zu, „que l'unanime prépondérance d'une doctrine également progressive et hiérarchique" — jene Versöhnung von Fortschritt und Ordnung, in welcher auch unsere Darstellung das letzte Wort des Positivismus auf praktischem Gebiet erkennen zu dürfen glaubt. Der konservative und konstruktive Zug ist so stark bei Comte, daß er, ganz abgesehen von seinem Urteil über die französische Revolution, namentlich an dem gesamten Protestantismus nur das destruktive Element bemerkt. Die sämtlichen Reformatoren fehlen darum in seinem Kalender gerade so wie die Mehrzahl der Aufklärungsmänner, weil sie nichts Positives zur Entwicklung der Menschheit beitragen. Daß einem Denker, der so entschieden wie Comte darauf ausging, die Menschheit in der Einheit eines wissenschaftlich begründeten und beweisbaren Glaubens praktisch zu einigen, die subjektivistische Tendenz des Protestantismus wenig sympathisch sein mußte, läßt sich begreifen; gleichviel bleibt es erstaunlich und ist wohl nur aus den nie überwundenen Einflüssen einer streng katholischen Erziehung abzuleiten, daß Comte bei seinem sonst so feinen Gefühl für relative Werte die Bedeutung verkannt hat, welche das subjektive Glaubensprinzip des Protestantismus, den Menschen ohne andere menschliche Vermittlung Gott allein gegenüberstellend, als Übergang von dem theokratischen Prinzip des Katholizismus zur autonomen Vernunftmoral, besitzt.

[11] Siehe Fr. Nietzsche: „Menschliches, Allzumenschliches", Anhang Nr. 318. Bei dieser Gelegenheit sei es auch gestattet, daran zu erinnern, daß jenes „Pouvoir spirituel", welches Comtes ideale Gesellschaftsverfassung forderte, wohl einen geregelten „geistigen", aber durchaus keinen „geistlichen" Einfluß darstellen sollte, weil das neue Priester-

tum, völlig abgelöst von dem Zusammenhang mit den alten theologisch-metaphysischen Systemen, lediglich die in vollkommen rationalem und exaktem Sinne durchgebildete Weltansicht der positiven Philosophie als Universalwissenschaft vertritt.

[12] In betreff näherer Ausführung der einzelnen Details aus dem Leben Comtes, auf welche im folgenden Bezug genommen wird, verweise ich ein für allemal auf E. Littrés als Hauptquelle dienende, streng aktenmäßige Darstellung.

[13] Zuerst und mit großem Nachdruck J. St. Mill in seiner Schrift: A. Comte and Positivism, S. 63 ff. Indessen stand Mill im ganzen der Grundanschauung Comtes zu nahe, um das im Text hervorgehobene Verdienst desselben zu verkennen. Er versichert, keinen Denker zu kennen, der so wie Comte die Notwendigkeit historischer Studien als Grundlage soziologischer Arbeiten ins rechte Licht gestellt habe. „From this time," fügt er hinzu, „any political thinker, who fancies himself able to dispense with a connected view of the great facts of history, as a chain of causes and effects, must be regarded as below the level of his age, while the vulgar mode of using history, by looking in it for parallel cases, as if any cases were parallel, or as if a single instance, or even many instances not compared or analysed, could reveal a law, will be more than ever and irrevocably discredited" (vgl. Cours, T. IV, S. 469—470).

[14] Dies verkannt und bei seiner Begründung der Bio-Psychologie sich auf den Individualmenschen beschränkt zu haben, ist gerade der Hauptvorwurf, welchen Comte gegen den sonst von ihm so gepriesenen Gall richtet (Cours, T. VI, S. 825). Er selbst weist nachdrücklich darauf hin, daß „la methode fondamentale reçoit alors sa plus éminente élaboration par l'introduction du mode historique, parfaitement adapté à la nature d'un sujet, où la filiation graduelle doit constituer de plus en plus la principal moyen d'investigation." Vgl. T. IV, S. 467—469 und Catéchisme, S. 227.

[15] Cours IV, S. 543.

[16] M. Ferraz: Philos. en France, Socialisme, S. 344.

[17] Die Stellen a. d. Pol. posit. bei Mill a. a. O. S. 187. Vgl. Catéch. S. 220 und Blignières: Exposition de la philos. posit. S. 460: „Comte pensa d'abord, que la morale, se répartissant entre la biologie et la sociologie, rentrait surtout dans les conclusions de cette dernière science. Mais une plus profonde méditation du sujet lui fit reconnaître, qu'elle devait être séparée des deux sciences antérieures et constituer une science à part." Da er hinzusetzt: „Toutefois, Comte a seulement promis et non fait encore un traité complet de morale positive", so glaube ich vermuten zu dürfen, daß diese Individualethik Comtes bestimmt war, einen folgenden Teil seines letzten Werkes, der „Synthèse subjective", zu bilden, in welches bereits die Logik in mathematischer Form Aufnahme gefunden hatte. Der Zusatztitel: „Système universel des conceptions propres à l'état normal de l'humanité" scheint dies wenigstens wahrscheinlich zu machen.

[18] Cours, T. VI, S. 836—837; ähnlich 859—861. Man vgl. damit die mächtig ergreifende Schilderung der ethisch-sozialen Bedürftigkeit der heutigen Kulturwelt im Anfang der Physique sociale. (Cours, T. IV, Leç. 46.)

[19] Siehe unten Kap. XII, 3. Abschn.

[20] Cours de philos. posit. T. IV, 50me leçon. Die Definition Littrés drückt in abweichender Form denselben Gedanken aus: „La morale est l'ensemble des règles qui gouvernent notre conduite à l'égard de nous-mêmes et des autres. Le bien moral est l'idéal qui, à chaque période d'une civilisation, se forme dans les opinions et dans les moeurs au sujet de cette conduite; le mal moral est tout ce qui offense cet idéal". Man sieht, in diese Definition ist die Relativität und Entwicklungsfähigkeit des Sittlichen jeder Periode, also das „dynamische" Element, um mit Comte zu reden, sogleich mit aufgenommen.

[21] Cours IV, 540 u. 550. Vgl. die ähnlichen Bemerkungen Littrés in der Zeitschrift: „La Philosophie positive" T. XXIV, 165.

[22] Vgl. Phil. posit., T. I, 358—359, T. VI, 6.

[23] E. Littré in Philos. posit., T. XXIV, 169: „Le moral est inné; la morale est acquise."

[24] Man denke an Kants intelligible Wesenheit als Garanten der sittlichen Entwicklung, an Fichtes reines Ich, an Krauses Urtrieb, an Schleiermachers in der Natur sich darstellende Vernunft, ja selbst an Schopenhauers Willensverneinung.

[25] Man siehe die oben gegebene Darstellung Benekes und Feuerbachs insbesondere S. 243 ff. und S. 258 ff. Zu Fichte und Hegel die Bemerkungen S. 66 u. 99 f.

[26] Siehe Cours IV, 539. Dies ist übrigens lehrreich zum Verständnis der Art und Weise, wie Comte die wissenschaftliche Aufgabe und Methode der Psychologie überhaupt faßte. Daß jede Identifizierung psychischer Funktionen mit bestimmten Organen des Zerebral- oder Nervensystems eine gewisse vorläufige Klassifizierung der psychischen Funktionen, wie sie sich der inneren Erfahrung darbieten, voraussetzt, konnte einem so scharfsinnigen Denker natürlich nicht entgehen; sein Gedanke war nur der, daß eine exakte Kenntnis solcher Funktionen erst von dem Augenblick an gewonnen wird, wo es gelingt, die konstante Verbindung einer Funktion mit einem Organ unter bestimmten Bedingungen aufzuzeigen. Daß dies (ganz abgesehen von dem Wert der Gallschen Hypothesen) ein an sich richtiger und wertvoller methodischer Gedanke ist, wenn er auch hinsichtlich großer Partien der Seelenlehre noch ein sehr fernes Ideal bezeichnet, wird heute wohl weder von Physiologen noch von Psychologen in Abrede gestellt werden.

[27] Siehe die Bemerkungen von E. Littré in dem Aufsatze: „Des origines organiques de la morale" in der „Philosophie positive", T. VI, S. 19. Da die Schule Comtes im großen und ganzen wenigstens eine einheitliche Doktrin vertritt und da namentlich alle aus dem Positivismus hervorgegangenen

Leistungen auf ethischem Gebiet nur als Ausbau der von Comte gelegten Grundlagen betrachtet werden können, so erschien es mir für die Darstellung am geeignetsten, die positivistische Ethik als ein abgeschlossenes Ganzes vorzuführen und die einzelnen Anhänger Comtes nur an den speziellen Punkten hervorzuheben, an welchen sie zur Vervollständigung der Lehre beigetragen. Weitaus die meisten und wichtigsten dieser Arbeiten sind in der von E. Littré und G. Wyrouboff geleiteten Zeitschrift „La Philosophie positive", dem Hauptorgan des wissenschaftlichen Positivismus in Frankreich, veröffentlicht. (31 Bände von 1867 bis 1883, in welchem Jahre die Zeitschrift zu erscheinen aufhörte.) Ich stelle im nachfolgenden die bedeutendsten derselben zusammen: E. Littré: Des origines organiques de la morale, T. VI (1870); Origine et sanction de la morale, T. XXIV (1880); Blignières: Étude de morale positive, T. III (1868); Ch. Mismer: La sanction de la morale, T. XXV (1880) und eine daran sich knüpfende Kontroverse mit Pompéry in T. XXVI; Pompéry: La thèse de la morale posée dans sa rigueur et sa généralité, T. XXVII (1881); L. Arréat: Les sentiments désinteressés, T. XXVI (1881); F. Paulhan: Le fondement de la morale, T. XXI (1878).

[28] Philos. pos. VI, S. 10 u. 21.

[29] Vgl. Comtes System der psychischen Funktionen in der Politique posit., T. I und im Catéchisme mit den Bemerkungen des letzteren S. 232 und 235.

[30] Die Ansicht des Positivismus über diesen Punkt läßt sich nicht schlagender ausdrücken als mit den Worten E. Littrés: „La physiologie psychique retrouve le sens moral, mais avec une toute autre origine et avec un tout autre caractère que le sens moral de la métaphysique. Au lieu d'être primordial et inné il est sécondaire et acquis; au lieu d'être absolu il est rélatif; aussi se montre-t-il variable suivant les individus, suivant les classes, et surtout suivant les époques. C'est une création, non un créateur". (Phil. pos. T. VI, S. 10.)

[31] Catéchisme S. 278 und Discours S. 75, wo der Glückswert der altruistischen Neigungen in wahrhaft goldenen Worten entwickelt wird.

[32] Cours IV, 648—649.

[33] S. Cours IV, S. 629 (Leçon 51), wo als Ergebnis der Sittengeschichte bezeichnet wird „à développer, par un exercice de plus en plus prépondérant, nos facultés les plus éminentes, soit en diminuant sans cesse l'empire des appétits physiques et en stimulant davantage les divers instincts sociaux, soit en excitant continuellement l'essor des fonctions intéllectuelles, même les plus élevées, et en augmentant spontanément l'influence habituelle de la raison sur la conduite des hommes". Ähnlich formuliert E. Littré, Phil. pos. VI, 22: „Ainsi considérés, égoisme et altruisme ne sont que des germes; l'expérience, le raisonnement et le temps les développent. C'est ainsi que se forment les morales toujours rélatives des différentes époques et des différentes nations, mais aussi toujours progressives, à mesure que la notion

de l'humanité, se degageant, reserre l'égoisme et dilate l'altruisme". Vgl. Phil. posit. XXIV, 171.

[34] Der Primat des Willens über den Intellekt wird von Comte, trotz seiner intellektualistischen Entwicklungstheorie, so stark betont, wie nur von Schopenhauer, natürlich als rein psychologische Tatsache ohne jeden metaphysischen Hintergedanken. Siehe Cours, T. IV, S. 543 ff., 548 ff., 550, 648.

[35] Cours, T. IV, S. 550—552. Catéchisme, S. 47 u. 49, 280. Philos. posit., T. XXIV, 167.

[36] Cours, T. IV, 556; vgl. 649—650.

[37] Siehe Catéchisme S. 229; Politique positive, T. I, 402, 405, 435.

[38] Es ist das freilich ein Punkt, an welchem es, wie die ganze Geschichte der Ethik zeigt, überaus schwierig ist, zu einer bestimmten und endgültigen Formulierung zu kommen. Der beste Beweis dafür ist, daß die Kritiker Comtes miteinander selbst in Fehde geraten sind. Vgl. die Bemerkung von J. St. Mill gegen Spencer, der in seiner Schrift „Of the classification of sciences" Comtes Meinung von der führenden Rolle des Intellekts bekämpft hatte. (Comte and positivism, S. 103 ff.) Vgl. auch die geteilten Stimmen der französischen Beurteiler bei M. Ferraz, S. 382 ff.

[39] E. Littré: Aug. Comte, III. Partie, chap. 4. S. 529 ff. S. 561.

[40] Der Text erinnert hier an Hegel; es liegt aber vielleicht noch näher, an Cousin zu denken, mit welchem hier der Positivist nicht nur im Ausdruck, sondern auch im Gedanken zusammenzutreffen scheint. Die innere Vernunft in den Dingen gleichmäßig anerkannt und angerufen von zwei so weit auseinandergehenden Richtungen! Gewiß, sie ist ein Unpersönliches, ein Objektives, und insoferne Voraussetzung der persönlich-individuellen Vernunft, weil es in einer Welt des absoluten Zufalls, des reinen Chaos, auch keine persönliche Vernunft geben könnte. Aber bei Cousin heißt dies „impersonelle" eigentlich soviel wie „surhumaine" im Sinne einer überindividuellen, absoluten Persönlichkeit und ihrer geistigen Ausstrahlungen. Dagegen protestiert Littré ausdrücklich. „Je parle non de la raison pure des métaphysiciens, mais de la raison expérimentale des savants. L'une me semble stérile et dangéreuse, l'autre féconde et bienfaisante. Celle-ci-reconnait, qu'elle n'est qu'un outil de recherche et qu'il s'agit toujours uniquement de constater ce qui est et de s'y conformer . . . Elle ne s'admire point, mais elle admire ces faits et ces lois, qui la dominent, à mesure qu'elle les découvre". (Comte, S. 520—521.)

[41] Diese Frage nach der Sanktion hat namentlich die Schule Comtes lebhaft beschäftigt. Ich suche in der obenstehenden Darstellung das Ergebnis der über diesen Punkt zwischen E. Littré (Origine et sanction de la morale, Phil. posit. T. XXIV), Ch. Mismer (La sanction de la morale, ibid. T. XXV), Pompéry (La thèse de la morale, ibid. T. XXVII) gepflogenen Erörterungen zusammenzufassen.

[42] Vgl. Blignières: Et. de morale positive. (Phil. posit. T. III, S. 283.)

[43] Comte, Catéchisme, S. 299—300.

[44] Man vgl. die Bemerkungen von Littré und Pompéry in d. Philos. posit. T. VI, 20; XXIV, 165; XXVII, 256.

[45] Um die Ähnlichkeit des Gedankengangs zu würdigen, vergleiche man insbesondere folgende Sätze mit dem früher aus Feuerbach Angeführten: „On ne saurait trop respectueusement admirer cette universelle disposition naturelle, première base necessaire de toute société, par laquelle, dans l'état de mariage, même très imparfait, l'instinct le plus énergique de notre animalité, à la fois satisfait et contenu, se trouve spontanément dirigé, de manière à devenir la source primitive de la plus douce harmonie, au lieu de troubler le monde par ses impétueux débordements". Cours, T. IV, S. 565.

[46] Cours IV, 560—562; 577.

[47] Ibid. S. 570—571; 573.

[48] Catéchisme S. 25, 27, 29, 291. Besonders wichtig für das Verständnis dieser Lehre sind einige Stellen der Préface des Catéchisme. Frauen und Priester (im Sinne der Religion des Positivismus) werden dort als die Elemente eines „Pouvoir modérateur" bezeichnet, dessen Aufgabe es sei: „de moraliser la puissance materielle, à laquelle le monde réel est nécessairement soumis." Und das Zusammenwirken beider wird in folgender Weise gedacht: „Le coeur y pose les questions, que résout l'esprit: l'homme pensant sous l'inspiration de la femme, pour faire toujours concourir la synthèse et la sympathie, afin de régulariser la synergie" (a. a. O. S. 23—24).

[49] Cours IV, 562, 566, 579.

[50] Ibid. 563, 569, 579, 581. Comtes Auffassung vom Wesen und den Formen der Ehe, der man große Zartheit des Gefühls und beachtenswerte Reformgedanken nicht absprechen kann, wird im Catéchisme und im Système de politique positive ausführlich entwickelt.

[51] Cours IV, 590 ff.

[52] Catéchisme S. 58; Cours IV, 594, 598 f.

[53] Cours IV, 609 ff., Catéch. 302.

[54] Catech. 276; vgl. Cours VI, S. 836 u. 865.

[55] Cours IV, 558 f.

[56] Sehr fein sagt in diesem Sinne der Catéchisme S. 54—55: „Ainsi l'ordre naturel constitue toujours une fatalité modifiable, qui devient la base nécessaire de l'ordre artificiel. Notre vraie destinée se compose donç de résignation et d'activité" etc.

Anmerkungen zum XI. Kapitel

[1] Die große Wichtigkeit, welche der Zusammenhang der Ethik mit der religiösen Frage für die Geistesgeschichte des modernen Frankreich hat, dürfte die gesonderte Darstellung rechtfertigen. Dieselbe bietet überdies den Vorteil, Vertreter verschiedener Richtungen auf einem Gebiete überblicken zu können, nach welchem schließlich doch alle Richtungen konvergieren. Von einer Berücksichtigung der eigentlich kirchlichen und theologischen Literatur wurde grundsätzlich Abstand genommen aus Gründen, die bereits im I. Bande (S. 183 f.) angedeutet worden sind. Weitaus das meiste, was von dieser Seite produziert worden ist, sind endlose Variationen über ein bereits im Mittelalter zum Überdrusse abgehandeltes Thema. Zwar ist mir, was speziell Frankreich betrifft, sehr wohl bekannt, daß die „katholische" Philosophie zu Anfang dieses Jahrhunderts eine gewisse Originalität in der Form um so mehr beanspruchen darf, als Bonald, de Maistre, Lamennais, Gratry, Sécrétan, so gut wie keine gelehrte Kenntnis von der eigentlichen Scholostik besaßen. Mag jedoch der Katholizismus jener Zeit auch äußerlich freier, weltmännischer und geistreicher gewesen sein, als jene in alles Schnörkelwesen der Scholastik wieder eingezwängte Seminaristenweisheit, welche man in unserer Zeit, namentlich seit der famosen Bulle „Aeterni patris", den Völkern als „die Philosophie" anzupreisen liebt: die Schriften der theologischen Schule in Frankreich enthalten doch so wenig prinzipiell neue Gedanken, daß auf eine gesonderte Darstellung um so mehr verzichtet werden kann, als die oben eingehend behandelte Philosophie Baaders im großen und ganzen auch als der Typus dieser Richtung angesehen werden darf, namentlich wenn man die noch stärkere Betonung des im Papste gipfelnden hierarchischen Systems bei den Franzosen ergänzend hinzufügt. Man findet eine eingehende Darstellung des französischen „Traditionalismus" bei M. Ferraz: „Histoire de la philos. en France au 19. siècle", T. II (1886), und bei Ph. Damiron: „Essai sur l'histoire de la philos. en France au 19. s." T. I. Auch Bartholmèss: „Histoire critique des doctrines réligieuses de la philosophie moderne" (1855) 2. Bd.; sowie J. D. Morell: „Historical and critical view of the philosophy of Europe in the 19. century" (2. Bd.) behandeln die moderne katholische Schule in Frankreich ziemlich eingehend. Für die hier erörterten Fragen überhaupt zu vergleichen: Eugène Poitou: „Les

philosophes français contemporains et leurs systèmes réligieux" 1864. Aus neuerer Zeit vgl. man namentlich E. Faguet: „Moralistes et politiques du XIX. siècle (9. Ed. 1905) T. I. Über Lamennais, der eine sehr interessante persönliche Entwicklung durchgemacht hat, siehe außerdem auch J. Huber: Kleine Schriften (1871). — Einzelnes auch bei Ch. Rémusat: „Philosophie réligieuse", 1864, S. 90 ff.

[2] Dies wird namentlich von E. Renan scharf hervorgehoben. „Je ne connais point en France d'homme, auquel l'église doive plus de reconnaissance. Quel est l'ecclesiastique, qui eût su comme lui, au sortir de l'énorme abaissement ou étaient tombées les idées réligieuses vers le commencement de ce siècle, resusciter le spiritualisme, et remettre en honneur les mots sacrés, qui semblaient bannis à jamais de l'enseignement de la philosophie?" (Essais de morale et de critique, S. 89.)

[3] Diese eigenartige Stellung der deutschen Philosophie, die nur Schopenhauer und sein Anhang in unwürdiger Weise verdächtigt haben, wird von den Franzosen bis heute anerkannt: E. Vacherot (Le nouveau spiritualisme, S. 320) nennt Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Krause „des libres penseurs, dans toute la vérité du mot, pleins de respect pour les dogmes réligieux, qu'ils interprètent à leur manière, mais ne reconnaissant pas d'autre autorité que la raison et d'autre méthode que la logique. Leur philosophie est entièrement moderne et scientifique."

[4] So faßt M. Ferraz (Histoire de la philosophie en France, Spiritualisme, S. 276) die Quintessenz von Cousins Bestrebungen zusammen; der Ausdruck stammt übrigens von letzterem selbst her: Siehe P. Janet, V. Cousin, S. 285.

[5] Siehe Janet, V. Cousin, S. 276 ff.

[6] Cours de 1828, Leçon I, II, V, XIII. Fragments philosophiques, préface de 1826 und ebenso die Vorrede von 1833. Histoire de la philosophie du XVIII. siècle (1829), T. I, leç. II.

[7] Das gesamte Material zur Beurteilung dieser Entwicklung bei Janet, S. 124—125; 368—369; daß man sich sehr hüten muß, die entschieden theologisierende Wendung Cousins zu früh anzusetzen, hat Janet wenigstens wahrscheinlich gemacht. Aus den Anklagen klerikaler Gegner gegen Cousin indessen zu weittragende Schlüsse auf dessen Haltung zu ziehen, ist unzulässig, aus Gründen, die im Texte bereits erörtert sind. Um das Lob der römischen Kirche zu ernten, gibt es nur eines: „laudabiliter se subjicere". Man kann aber als Philosoph schon sehr weit in der Nachgiebigkeit gegangen sein, ohne als Katholik dieses Lobes für würdig befunden zu werden.

[8] Diese Äußerung findet sich in dem Cours von 1828; sie ist Cousin von den Klerikalen nie verziehen worden.

[9] P. Janet, a. a. O. S. 368—369 und 382—383.

[10] Darauf machen übereinstimmend sowohl Janet (S. 387) als Ferraz (Spiritualisme S. 275) aufmerksam.

[11] Details über den Verlauf dieser in vielfacher Beziehung inter-

essanten parlamentarischen Kämpfe bei Janet, chap. XII: Philosophie et théologie. Die Verhandlungen des Jahres 1844 in der Pairskammer kann man als das Echo der seit dem Anfang der vierziger Jahre von dem wieder erstarkenden Klerikalismus gegen Cousin eröffneten Polemik betrachten, deren Wortführer Maret und Gioberti gewesen sind. Sie bildeten ein Vorspiel zu jenem Unterrichtsgesetz, welches nach der Februarrevolution der Bund zweier schöner Seelen, des Ultramontanismus und des Napoleonismus, zuwege brachte und das während des zweiten Kaiserreiches in Kraft blieb.

[12] Für diese Behandlungsweise ist ein famoses Wort Ludwig XIV. typisch. Man empfahl jemanden der Gunst des Königs; dieser wies jene Persönlichkeit als jansenistisch zurück. „Lui, janséniste! Sire, il ne croit seulement pas en Dieu!“ — „Ah! c'est différent.“ E. Bersot, der diese Anekdote anführt (Libre philos. S. 161), macht einige sehr treffende Bemerkungen dazu. „Nous livrons la morale, pourvu que l'on respecte nos moeurs; nous consentons que l'on donne la plus injuste origine à la société, parce que dans cet anathème commun on n'atteint pas nommément une de nos distinctions sociales“.

[13] M. s. d. XVI. Kapitel der Schrift „Du vrai“ etc. Für das Einzelne findet man ebendort zahlreiche Verweisungen auf die übrigen Schriften Cousins.

[14] Cours de l'histoire de la philosophie moderne, édition 1846, T. V, p. 220.

[15] E. Vacherot, Le nouveau spiritualisme, S. 58—59. Klassisch für diese Auffassungsweise sind z. B. die Sätze, welche Jules Simon in seinem Buche „Le devoir“ gibt, nachdem er die Merkmale der Idee der Gerechtigkeit aufgezählt. „Il faut donc rapporter l'idée de la justice à la raison, dont la fonction propre est de nous fournir les axiomes et les principes éternels, sans lesquels notre pensée, notre sensibilité et notre liberté n'auraient point de règle“. A. a. O. (2. éd.) S. 263. Ganz ebenso E. Bersot: (Littérature et morale, S. 48) „La raison naturelle, sans réflexion, nous donne les vérités premières; puis vient le raisonnement, qui analysant et deduisant tantôt retrouve ces vérités et tantôt les perd.“ Und der unzähligemale zitierte Vers Molières:

„Et le raisonnement en bannit la raison.“

[16] Siehe oben S. 308—309.

[17] Jouffroy, Mélanges philos. 3. ed. S. 326 f., 360, 364.

[18] Auch dies kann man als einen Fundamentalartikel der Schule bezeichnen. Vgl. E. Saisset (Mélanges S. 235): „J'ai foi dans le maintien de cette grande civilisation que le christianisme et la philosophie ont tour à tour perfectionnée.“

[19] a. a. O. S. 329—331.

[20] Ibid. S. 335—345, passim. Vgl. den Essai: „Comment les dogmes finissent“, Mél. S. 1 ff.

[21] P. Janet, V. Cousin, S. 338.

[22] Vgl. über ihn M. Ferraz, Histoire de la philosophie en France (Spiritualisme), S. 425 ff. und den Dictionnaire des sciences philos. Die Schrift „Essai de philosophie réligieuse“ (1859; 3. Ausg. in 2 Bänden 1862), die wichtigste unter den systematischen Arbeiten Saissets, enthält kritische und dogmatische Studien zur Theodicee.

[23] L. Bautain, ursprünglich Schüler Cousins und Studiengenosse von Jouffroy und Damiron, später, nach einer Krankheit, zum Glauben übergegangen, verteidigt in seinem Schriftchen „De l'enseignement de la philosophie en France au XIX. siècle“ (1833) und in seiner umfangreichen „Philosophie du christianisme“ (1835) die Glaubenswahrheiten des Evangeliums als die einzigen Grundlagen aller metaphysischen Erkenntnis: es gibt keinen anderen Ausgangspunkt für die Philosophie, die nur in der Begründung und Rechtfertigung des Glaubens bestehen kann. Später veröffentlichte er noch eine „Philosophie morale“ (2 vols). Vgl. über ihn: M. Ferraz: „Histoire de la philos. en France“ (Traditionalisme S. 317 ff.). Denselben Gedanken entwickelte später der Pater Ventura (La raison philosophique et la raison catholique, 1852). Mit etwas anderer Wendung sucht der Abbé H. Maret in seinem „Essai sur le pantheisme“ (3. éd. 1845) zu zeigen, daß die Philosophie ohne Hilfe der Theologie nichts ausrichten könne. Lamennais hatte erklärt: „Toute philosophie est condamnée au scepticisme“; Maret erklärt: „Tout rationalisme aboutit fatalement au pantheisme“. Dies wurde alsbald die Losung, unter welcher der ganze französische Klerus gegen den Spiritualismus zu Felde zu ziehen begann. Vgl. zur Charakteristik der ganzen Richtung den Essai von E. Saisset „La philosophie du clergé“ (Rev. d. d. mondes, 1844); A. Franck „Philosophes modernes“; und insbesondere Poitou: „Les philosophes français“, chap. IX. Erst die spätere Wendung des Spiritualismus scheint Maret beruhigt zu haben; seine letzte Schrift (Philosophie et réligion, 1854) gibt die Möglichkeit einer auf natürlichen Vernunftwahrheiten beruhenden Philosophie und ihre heilsame Wirkung als Freundin und Bundesgenossin der Theologie zu.

[24] Revue des deux mondes, 1845; vgl. „Mélanges d'histoire, de morale et de critique“ (1859), S. 273.

[25] Essai sur la philosophie et la réligion, S. 198 ff. Bei Licht besehen beruht freilich diese angebliche Unbrauchbarkeit der Philosophie für die Massen wegen ihrer Form auf Täuschung. So sagt z. B. E. Saisset (a. a. O.): „On se figure difficilement Kant et Locke prêchant la morale et la réligion aux femmes et aux enfants, et les ouvriers et les paysans pâlissant sur les Méditations de Descartes et sur la Théodicée de Leibniz, et essayant d'y comprendre quelque chose.“ Wer weiß? Vielleicht würden Kant und Locke immer noch bessere Prediger abgegeben haben, als der Durchschnitt unserer Landpfarrer. Aber pflegt denn die Kirche gerade ihre spekulativsten Geister zu Katecheten zu bestellen und läßt man denn Kinder und Arbeiter, um sie in der christlichen Religion zu unterweisen, sich über der „Summa“ des heiligen Thomas oder Bossuets „Traité de la

connaissance de Dieu" „blaß studieren"? Wahrlich, wenn nur der zehnte Teil an Zeit und geistiger Kraft, den die Kirche seit Jahrhunderten auf die populäre Darstellung ihrer Lehren verwendet, zur Verbreitung der Grundsätze der natürlichen Moral und philosophischer Wahrheiten benutzt würde, so müßte der Vorwurf bald verstummen, daß sich dieselbe ihrer Form halber nur für wenige, auserlesene Geister eignen. Fiat experimentum! Daß übrigens die Lösung einer solchen Aufgabe nicht das Werk eines Einzelnen oder einer einzigen Generation sein kann, versteht sich wohl von selbst.

[26] P. Janet a. a. O. S. 291; vgl. E. Saisset, Mélanges S. 263.

[27] E. Saisset, Philos. rélig. S. 319.

[28] E. Saisset, Mélanges S. 273—274. Vgl. Bersot, Libre philosophie, S. 42—44. Dort heißt es z. B. vom Spiritualismus, er sei „une philosophie domestique, qu'on retrouve constamment, quand on rentre en soi-même; il est la philosophie naturelle; celle, qui convient à la fois à l'esprit et au coeur de l'homme; celle qu'on se trouve avoir, quand on est d'accord avec soi." Vgl. „Litterat. et morale", S. 51, wo der Spiritualismus als eine Philosophie bezeichnet wird: „consultant perpétuellement le sens commun, le sentiment, et la pratique". Und hierzu die instruktive Apologie des „sens commun", S. 46 ff. „Le sens commun (gehörig verstanden und definiert) est à l'abri de toutes les objections; il n'est plus cette autorité, qui consacre toutes les erreurs un peu répandues; il est la seule règle de la vérité; sans lui il n'y a plus que des conceptions personelles, menées par une logique aveugle." Ebendort wird ein Verzeichnis der kleinen Zahl ursprünglicher, evidenter, allgemeiner Wahrheiten aufgestellt, die durch ihn allen Menschen als solchen zukommen: „Il m'assure que je suis, qu'il a des corps, qu'il y a un être infini, que je suis libre, qu'il a de l'ordre dans le monde, et qu'il y a du bien et du mal."

[29] E. Saisset, Mélanges S. 234: „Telle est l'idée que je me forme de ce grand ministère spirituel, que la philosophie est appelée à exercer de nos jours."

[30] Ibid. S. 250.

[31] Ibid. S. 235 ff.

[32] In den folgenden Sätzen faßt Simon selbst das Wesentliche seiner Anschauung zusammen: „Nous savons, qu'il y a une justice, qu'elle est éternelle, obligatoire, universelle; que par conséquent l'homme a des droits et des devoirs; que ses passions doivent en toute occasion être réglées par la justice, et qu'il doit, dans chacun de ses actes, obéir à la justice, dût son coeur en être déchiré. Nous savons aussi que la justice repose en Dieu comme dans sa substance éternelle et qu'on ne peut sans contradiction aimer Dieu et forfaire à son devoir." (Le devoir, S. 286; 2. éd.)

[33] Man siehe z. B. die charakteristischen Erörterungen S. 304 f., 314 f., 317 mit der ausdrücklichen Berufung auf Kant S. 342.

[34] E. Saisset, Mélanges S. 263.

[35] Jules Simon: La réligion naturelle, S. 323—326. „Ou il faut dire, qu'il n'y a pas de justice, ou il faut dire, que la vertu est toujours récompensée; si elle n'est pas récompensée sur cette terre, elle l'est infailliblement et incontestablement dans l'autre vie.“ Gewiß, wenn es nämlich vorher bewiesen ist, daß die Gerechtigkeit des Weltlaufes dieselbe ist und nach demselben Schema verfährt wie die menschliche.

[36] Es ist vorzugsweise dieser „Essai sur la providence“, welcher Bersot mit Cousins Schule verknüpft, wie schon der ursprüngliche Titel zeigt: „Du spiritualisme et de la nature“, aus dem Jahre 1846. Die Neubearbeitung ist von 1853. (Vgl. P. Janet, V. Cousin, S. 390.) Von seinen späteren Arbeiten kommen hier in Betracht einige Aufsätze in der Sammlung: „Littérature et morale“ (1861), die auch ganz Fernliegendes enthält und das Buch „Libre philosophie“ (1868) in der Bibliothèque de philosophie contemporaine. Er ist im ganzen wohl mehr Literat als Philosoph und später von den Anhängern des Spiritualismus trotz seiner Stellung als Leiter der École normale nicht mehr eigentlich zur Schule gerechnet worden. „Bersot appartient à la grande école de ceux, qui n'ont pas d'école; comme les Montaigne, les Vauvenargues, il a des opinions, il n'a pas de système,“ sagt Janet von ihm (La philosophie française contemporaine, S. 449—450). Dies ist doch wohl zu hart. Der Spiritualismus ist bei Bersot immer Grundüberzeugung gewesen. Scheinbar zwar zeigt ihn das Buch „Libre philosophie“ in der religiösen Frage auf einem andern Standpunkt. Er sagt dort (Chap. V: La raison et la foi): „S'il y a des philosophes, qui ambitionnent d'être evêques de la réligion naturelle, nous n'avons point cette ambition, et nous éprouvons la plus vive sympathie pour les réligions, qui sont souvent tout ce qui apprend à une multitude d'hommes, qu'elle a une âme immortelle, et qui relèvent les pensées et les courages“ (S. 113). Aber man würde sich sehr irren, wenn man ihn darum zu denjenigen rechnen wollte, welche geneigt sind, den kirchlichen Prätensionen freien Spielraum zu lassen. Die Sammlung „Litterature et morale“ enthält so viel witzige und treffende Bemerkungen gegen die Kämpen des Ultramontanismus, L. Veuillot, Bautain, Ventura, als Totschläger der Vernunft, und in den fast elegischen Wendungen, mit welchen Bersot über den Verlust des öffentlichen Einflusses der spiritualistischen Philosophie spricht (a. a. O. S. 60—61), äußert sich so viel warmes Gefühl für ihre ethische Bedeutung, daß man über seine eigentliche Stellung doch wohl nicht im Zweifel sein kann. Ganz unzweideutig klingt es, wenn er (a. a. O. S. 51) sagt: „Est-il permis d'avouer, que, sous la réserve des développements possibles, on tient encore pour cette philosophie française, qui . . . à constitué le spiritualisme présent.“

[37] Zur Religion des Positivismus vgl. man die sympathische Darstellung bei G. Cesca: La religione morale dell' umanità (Cap. VI und VII), die wesentlich kritisch gehaltenen Schriften von E. Caird: The social philosophy and religion of Comte (2. Aufl. 1893) und von H. Gruber, S. J.: „Auguste Comte, der Begründer des Positivismus“ (1889). Sehr

abfällig urteilt vom Standpunkte des englischen Agnostizismus aus auch Huxley über die Menschheitsreligion, das Grand-Être, die Humanité-Dieu des Positivismus. Vgl. seinen Aufsatz in der Zeitschrift Nineteenth Century, 1889 II gegen Harrison, den literarischen Wortführer der positivistischen Kirche in England, welcher seinerseits wieder dem Agnostizismus Mangel an aufbauender Kraft und positivem Inhalt vorwirft.

[38] Vacherot: La démocratie; préface S. 28.

[39] Man müßte den ganzen Comte ausschreiben, um die Beweise für diese Anschauung zusammenzubringen. Im wesentlichen beruht sie auf dem Gesetz der drei Stadien, des theologischen, metaphysischen und positiven, welche Comte als nur zeitweilig nebeneinander existierend, aber in der Entwicklung der gesamten Menschheit zuletzt endgültig einander sich ablösend betrachtet.

[40] Cours de phil. pos., T. V, S. 326—328. VI, S. 833; die Zeitschrift Philos. posit., T. III, S. 6.

[41] Vgl. Discours sur l'esprit positif, S. 62; Catéchisme, S. 225; Cours VI, 545, sowie Littré: Comte, S. 522; u. Mill: Comte, S. 116.

[42] Cours, V, 326. Phil. posit., VI, S. 7. Ganz die nämliche Stellung wie Comte nimmt auch Littré zu diesen Dingen ein. Vgl. die bereits zitierten Aufsätze desselben in der Philos. posit. und Caro (L. et le posit.) S. 77.

[43] In einem seltsamen Gegensatze zu Comtes Bewunderung des mittelalterlich-katholischen Systems steht auch hier wieder sein bereits bei anderer Gelegenheit (Kap. X, Anmerkung 10) erwähntes abfälliges Urteil über den Protestantismus, in welches ohne weiteres die ganze metaphysische Philosophie der neueren Zeit mit eingeschlossen wird. „A vrai dire, il y aurait, je crois, d'importants avantages, à concentrer aujourd'hui les discussions sociales entre l'esprit catholique et l'esprit positif, les seuls, qui puissent maintenant lutter avec fruit, comme tendant tous deux à établir, sur des bases différentes, une véritable organisation, en éliminant, d'un commun accord, la métaphysique protestante, dont l'intervention ne sert plus qu'à engendrer de stériles et interminables controverses". (Cours de phil. posit. T. V, S. 326. Anmerkung.) Seltsame Kurzsichtigkeit eines sonst so umfassenden und vorurteilslosen Geistes! Wo wäre der Positivismus, wo der bloße Gedanke einer vom Theologischen abgelösten praktischen Doktrin ohne jene geschmähte „protestantische" Metaphysik? Schon diese Bezeichnung ist ein ungeheurer Mißgriff; denn die Metaphysik der neueren Philosophie ist weder katholisch noch protestantisch; sie hat dem Protestantismus ihre Selbständigkeit so mühsam abgerungen wie dem Katholizismus. Es genügt hier zur Begründung auf den ersten Band dieses Werkes zu verweisen, welcher in der Darstellung der Ethik der neueren Philosophie überreiche Belege für diese Behauptung darbietet. Von der „metaphysischen" Ethik aber hat Comte überhaupt einen lediglich auf Unkenntnis beruhenden falschen Begriff, als habe sie ausnahmslos nur den Egoismus zum Prinzip der Ethik gemacht.

Siehe z. B. Cours, VI, 860 ff. Ebenso im Discours sur l'esprit positif (S. 63) und im Catéchisme (S. 225): „Les mystiques du XV. siècle, et surtout l'admirable auteur de l'„Imitation“ sont les seuls penseurs, chez lesquels, avant le positivisme, on puisse vraiment saisir l'ensemble de la nature humaine, si vicieusement conçue dans toutes les théories metaphysiques.“ Und selbst Littré weiß von der philosophischen Moral vor Comte nichts Besseres zu sagen, als daß sie das Sittliche entweder als eine angeborene Idee oder als Egoismus erklärt habe (Philos. posit., T. VI, S. 18, T. XXIV, S. 162).

[44] Discours S. 64—65; Catéchisme S. 9—10; Philos. pos. T. III, 6 ff.

[45] Discours S. 74; Cours VI, 857 ff.

[46] Der allgemeine ethische Begriff der Menschheit ist hier frei entwickelt nach den Andeutungen, an welchen sowohl die Schlußkapitel des Cours, als der Catéchisme und das Système de polit. posit. überreich sind. Auf die Vorbereitung des Comteschen Menschheitsbegriffes durch den Sozialisten und Geschichtsphilosophen Leroux hat M. Ferraz hingewiesen (Philos. franç. au 19. siècle). Auch Lamennais hat in einer seiner späteren Schriften (De la société première et de ses lois, 1848) einem ähnlichen Gedanken in kraftvoll schöner Weise Ausdruck gegeben: „L'homme seul n'est qu'un fragment d'être; l'être véritable est l'être collectif, l'Humanité, qui ne meurt point, qui, dans son unité, se développe sans cesse, recevant de chacun de ses membres le produit de son activité propre et lui communiquant, selon la mesure où il y peut participer, le produit de l'activité de tous; corps dont la croissance n'a pas de terme assignable; qui, suivant les lois immuables de sa conservation et de son évolution, distribue la vie aux organes divers qui perpétuellement le renouvellent, en se renouvellant eux-mêmes perpétuellement.“ In diesen Sätzen sind die wesentlichen Gedanken von Comtes Theorie der Humanität enthalten. Vgl. mit dieser Fassung der Menschheitsreligion Comtes die sehr schöne und im Gedanken völlig identische Entwicklung des Begriffs des Gottmenschen bei E. Laas. (Literar. Nachlaß herausg. v. B. Kerry 1887, S. 27.) Ähnlich auch Feuerbach, Nachgel. Aphorismen (Bd. X, S. 333).

[47] Man hat Comte vorgeworfen, aus dem Fortschritt selbst ein Naturgesetz gemacht und damit den menschlichen Willen, statt ihn zu stärken, einem lähmenden Fatalismus preisgegeben zu haben. Das heißt den Standpunkt der Beurteilung gänzlich verrücken. Dieselbe Beobachtung, welche uns das Fortschreiten der menschlichen Kultur als eine Tatsache der Geschichte, als ein Entwicklungsgesetz zeigt, zeigt auch, daß dieses von der Aktivität und Intelligenz der Menschheit abhängig ist. Der Fortschritt tritt gesetzmäßig ein, wie jede Naturerscheinung, wenn seine Bedingungen gegeben sind, und er bleibt aus, wenn diese Bedingungen fehlen, d. h., wenn die Menschheit sich auf die faule Haut legen und auf die gebratenen Tauben warten wollte.

[48] Polit. posit., T. II, S. 59.

[49] Zu Comtes Unsterblichkeitsbegriff vgl. Catech. S. 29, bes. 66 ff., 81 ff. Cours, T. VI, 857, 861.

[50] Siehe Catech., S. 57 und den ganzen 2. Abschnitt: Théorie de l'humanité.

[51] J. St. Mill, Autobiography, Chapt. VI.

[52] Über Proudhon als religiösen Denker vgl. man die Kap. IX, Anmerkung 46 gegebenen Nachweise.

[53] De la justice, II, S. 56 und 99; VIII, S. 27.

[54] Ibid. I, S. 98. Vgl. die Schrift: „Philosophie du progrès", S. 110—11.

[55] De la justice, ibid. Vgl. II, 115.

[56] De la justice, II, 70; VIII, 14; XII, 11.

[57] Vgl. die Ausführungen des ganzen II. Buches.

[58] VII, S. 92 und 182. Noch schärfer heißt es in der Philosophie du progrès, S. 111: „L'éclectisme, si honnête dans ses intentions, si impartial dans sa critique, mais si timide dans ses vues, si jaloux de sa nullité, s'est fait le cordon sanitaire du ‚status quo'."

[59] De la justice, I, S. 28 ff. und 86; II, 115—116; V, 114; VII, 36.

[60] Chap. VIII des 1. Bandes dieser Schrift: „De la responsabilité de l'homme et de Dieu sous la loi de contradiction, ou solution du problème de la providence".

[61] Dieser Ausdruck bei Proudhon selbst. (Système des contrad. econ. Vol. I, 415.)

[62] a. a. O. S. 410 ff.

[63] S. 415—416. Die Stellen selbst müssen im Zusammenhang nachgelesen werden; sie gehören wohl zu den großartigsten Leistungen rhetorisch gefärbter Prosa, welche die französische Literatur aufzuweisen hat. Nur Pascal und Victor Hugo haben ähnliche Seiten geschrieben.

[64] a. a. O. S. 415.

[65] Philosophie du progrès, S. 59—60.

[66] Sowohl im Système des contradictions I, S. 423 ff., als in Philosophie du progrès S. 63—65.

[67] Contrad. écon., I, S. 434.

Anmerkungen zum XII. Kapitel

[1] Zur Geschichte der englischen Ethik des 19. Jahrhunderts sind zum Teil noch die Werke von W. Whewell (History of moral philosophy in England, 1868), R. Mackintosh („Dissertation on the progress of ethics" im I. Bande der Encyclopaedia Britannica, VIII. Ausgabe, auch separat ediert von Whewell); und J. D. Morell (Historical and critical view of the philosophy of Europe, 2. Aufl. 1847) zu vergleichen. Die beiden erstgenannten schließen allerdings mit Bentham, bzw. Brown, ab. Auch bei H. Sidgwick: Outlines of the history of ethics (5. Aufl. 1906) wird die Ethik des 19. Jahrhunderts verhältnismäßig kurz behandelt. I. H. Fichte (System der Ethik, I. geschichtlicher Teil), welcher die neuere Entwicklung der intuitiven Schule sehr kurz behandet, hat einen vortrefflichen Abschnitt über Bentham, mit welchem er die Darstellung des Utilitarismus abschließt. In neuerer Zeit hat man namentlich französischerseits diesem Gegenstande Aufmerksamkeit zugewendet. Ich erwähne die ungemein gründliche und reichhaltige Darstellung von J. M. Guyau: „La morale Anglaise contemporaine" (1879), im zweiten Teile eine ausführliche kritische Erörterung der Prinzipienfragen enthaltend, und A. Fouillées „Critique des systèmes de morale contemporains", welche aber von englischen Theorien nur den Evolutionismus in Erörterung nimmt. Zur allgemeinen Geschichte des englischen Geisteslebens im 19. Jahrhundert vergleiche man außer den für die Übergangszeit unentbehrlichen Werken von L. Stephen: „History of English thought in the 18. century" und den letzten Bänden von W. E. H. Leckys „History of England in the 18. century" (3. Aufl. 1890); K. Hillebrand: „Völker, Zeiten, Menschen" (3. Bd.: Aus und über England); Althaus: „Englische Charakterbilder aus dem 19. Jahrhundert" und die beiden tiefgreifenden Aufsätze über Bentham und Coleridge im I. Bande von J. St. Mills Dissertations and Discussions.

[2] Burkes „Reflections on the French Revolution" werden von Lecky (History of England in the 18. century, vol. V, S. 487 ff.) als dasjenige Buch bezeichnet, welches nächst Adam Smiths „Wealth of Nations" den größten Einfluß auf das politische Denken der Nation ausgeübt habe. Die Verteidiger der neuen Ideen und der Revolution, Mackintosh (Vindiciae Gallicae), Paine (Rights of Man), ferner Price und Priestley, so

hervorragende geistige Kräfte sich auch unter ihnen befanden, vermochten den Angriff Burkes nicht genügend abzuwehren, weil die innerste Stimmung der Nation gegen sie war. Vgl. die Darstellung dieser Kämpfe und ihrer Vertreter bei E. Halévy: La Formation du radicalisme philosophique II. Bd. (1901).

[3] Bentham und der ältere (James) Mill waren vielleicht die ersten, welche an dem Schleier konventioneller Lügen zu reißen wagten, mit welchem das wohlberechtigte Interesse der herrschenden Klassen die tiefen Schäden der englischen Staats- und Rechtsverfassung zu verhüllen gewohnt war. Siehe John Stuart Mills Selbstbiographie (Deutsch von K. Kolb), S. 20 und 52, und J. Bowring, Introduction to the Works of Jeremy Bentham.

[4] Mill, Dissertt. Vol. I, S. 413. „The aberrations of the age were generally, on the Continent, at that period, the extravagances of new opinions; in England the corruptions of old ones“. Ähnlich 436: „England had neither the benefits of the new ideas, nor of the old. We were just sufficiently under the influences of each, to render the other powerless.“

[5] Vgl. I. Band S. 318. Ausdrücklich sagt Whewell (History of moral philos. in England, S. 163) von Paleys Buch: „It was the summing up of a system of teaching, which had long been current in the university.“ Ähnlich auch Sidgwick, Hist. of Ethics, S. 239.

[6] J. St. Mill, Autobiographie. S. 56 und 170 der deutschen Ausgabe von K. Kolb.

[7] Da James Mackintosh in der Grafschaft Inverness geboren wurde, auf schottischen Universitäten studierte und 1822 und 1823 Rector der Universität Edinburgh war, so halte ich mich für berechtigt, ihn zu der schottischen Philosophie zu rechnen, obwohl er meines Wissens nie an einer schottischen Universität als Lehrer gewirkt hat.

[8] Vgl. Morell: Philosophy of Europe in the 19. century, vol. II, S. 350; und J. St. Mills vortrefflichen Essai über Coleridge (Dissertt. and Discussions; vol. I, S. 393, 397).

[9] Schon Morell und Mill haben sich übereinstimmend über diesen Punkt geäußert. Speziellere Nachweisungen findet man in der wertvollen Arbeit von A. Brandl: „S. T. Coleridge und die englische Romantik“ (1886). Ich müßte das halbe Buch zitieren, um die Belege im einzelnen zu bringen. Vgl. damit die Bemerkungen über Coleridge in Kap. XV.

[10] Siehe über Carlyle namentlich die mit warmer Sympathie für den Menschen und Denker geschriebene Monographie von P. Hensel in „Klassiker der Philosophie“, 11. Bd.; und seine Einleitung zu Carlyles sozialpolitischen Schriften, übersetzt von Pfannkuch 1894 ff.; ferner Dilthey in Arch. f. Gesch. d. Phil., IV. Bd. (1891). Schultze-Gävernitz: Carlyles Welt- und Gesellschaftsanschauung (1893) und den Aufsatz von E. Caird: „The genius of Carlyle“ in dessen Essays on litterature and philosophy I. Bd., welcher bei aller Schätzung auch die Widersprüche in Carlyles Charakter und Denken gut ersichtlich macht. Der Versuch einer syste-

matischen Darstellung der Philosophie Carlyles ist von J. H. Green gemacht worden in „Spiritual Philosophy", herausgegeben von G. Simon (1865). Speziell über seine Ethik vgl. L. Stephen: Hours in a library, III. Bd.

[11] Vgl. J. St. Mill: Dissertations and Discussions, Vol. II: Dr. Whewell on moral philosophy. Siehe auch Sidgwick: History of Ethics, S. 222 f. und Morell: Philosophy ot the 19. Century.

[12] Siehe Mill, a. a. O. S. 450—451.

[13] Whewells „Elements of morality including polity", erschienen 1845; ein Jahr später die im Prinzip nicht wesentlich verschiedenen „Lectures on systematic morality". Die „Lectures on the history of moral philosophy" in England erschienen erst 1852. Sie lassen den intuitiven Grundzug der Ethik Whewells zum Teil noch deutlicher erkennen als die systematischen Schriften.

Anmerkungen zum XIII. Kapitel

[1] Beneke: „Grundlinien des natürlichen Systems der praktischen Philosophie", Bd. I, S. 44.

[2] Man vgl. zu den Angaben des Textes: Morell, „Historical and critical view of the philos. of Europe" usw. Bd. II, S. 3 ff.; Mackintosh, „Dissertation", und die betreffenden Artikel in der Encyclopaedia Britannica.

[3] Diese Tatsache wird illustriert durch die Übersetzung von Reids „Essays on the intellectual powers of man" und sämtlicher systematischer Arbeiten Stewarts ins Französische. Von diesen Übersetzungen ist die der „Outlines of moral philosophy" durch Jouffroy mit einer auch in England hochgeschätzten, von Stewart selbst (Preface to the philosophy of the active and moral powers) warm anerkannten Vorrede die bekannteste, aber keineswegs die einzige, wie aus Morells Angaben (l. c. S. 6 f.) hervorgeht. Auch Cousins „Fragments philosophiques" enthalten ansehnliche Bruchstücke von Stewarts „Outlines".

[4] Wohl mit Recht darf gesagt werden, daß bei Stewart wie bei Cousin die historischen Arbeiten einen höheren und bleibenderen Ruhmestitel bilden als die systematischen. Zwar hat Stewarts historische Forschung niemals eine solche Ausdehnung erlangt wie die Cousins, dessen große Verdienste um Neubelebung der historischen Studien in Frankreich, namentlich durch seine Editionen und Übersetzungen, Stewart neidlos anerkannte (siehe die oben zitierte Preface); aber Stewarts: „General view of the progress of metaphysical, ethical and political philosophy since the revival of letters in Europe" (zuerst 1815 und 1821 als Supplement zur 4. und 5. Ausgabe der Encyclopaedia Britannica gedruckt, später in die „Works" aufgenommen) ist eine für die damalige Zeit bewundernswerte, noch heute schätzbare Arbeit, welche umfassende Belesenheit, nüchternes Urteil und historischen Blick verrät und mir allen geschichtlichen Darstellungen Cousins an Präzision überlegen zu sein scheint. Abgesehen davon wird man aber auch in vielen Abschnitten seiner systematischen Schriften Proben einer umfassenden historischen Kenntnis sowohl der antiken, als insbesondere der vorausgegangenen neueren Philosophie finden.

[5] Der folgenden Darstellung liegen zugrunde: „Outlines of moral philosophy" (1793), von Stewart selbst als Textbuch seiner akademischen Vorlesungen benutzt, und die „Philosophy of the active and moral powers"

aus dem Jahre 1828, also ziemlich die beiden Grenzpunkte von Stewarts schriftstellerischer Tätigkeit. Dieselben befinden sich im VI. und VII. Bande der von Hamilton veranstalteten Gesamtausgabe der Werke Stewarts (1854), deren Seitenzahlen ich den Zitaten beisetze. Die betreffenden Partien der „Philosophy" erscheinen übrigens fast durchaus nur als eine weitere Ausführung des in den „Outlines" Angedeuteten; die Übereinstimmung im Gedanken ist eine fast vollständige. Man vgl. Stewarts eigene Bemerkung darüber in der „Preface" zu dem letztgenannten Werke.

[6] Siehe Outlines Chap. II, § 5 (VI, S. 104); Philosophy B. II, ch. V und B. IV, ch. V, § 1 (VI, 277–279 und VII, 351).

[7] Philos. B. IV, ch. V, § 2 (VII, 351–352). Vgl. B. II, ch. VI (VI, 319 ff.).

[8] A. a. O. § 3; vgl. chap. I extr. (VII, 241) und B. II, chap. II, § 2 (VI, S. 305), Outlines Ch. II, § 6.

[9] Outlines, a. a. O. § 7 (VI, 107) und Philosophy B. IV, ch. V, § 4 (VII, 361 ff.).

[10] Philosophy B. II, ch. V, § 1 (VI, 296).

[11] Vgl. seine Bemerkungen über diese übrigens von ihm sehr hoch gestellten Denker a. a. O. § 1 und § 2 (VI, 293 ff., 305).

[12] a. a. O. (VI, 294 et passim). Dort nennt Stewart Price „although one of the driest and least engaging of our English moralists, yet certainly one of the most sound and judicious".

[13] a. a. O. VI, 295; 297.

[14] Outlines Chap. I, § 6 (VI, 20 ff.). Philos. B. II, chap. II; chap. V, § 1; chap. VII, § 2 (VI, 219 ff., 288, 331–332).

[15] Philos. B. III, chap. V, § 4 (VII, 362).

[16] Outlines Chap. I, § 7 (VI, 38). Philos. B. II, chap. VII, § 2 (VI, 328). Womit überhaupt zu vergleichen die Abschnitte über die Affekte (Outlines, chap. I, § 4 und Philos. B. I, chap. III).

[17] Vgl. meine Geschichte der Ethik I. Bd., S. 373 und 376.

[18] Ibid. S. 255; vgl. Stewarts Outlines Chap. 1, § 7 und Philos. B. II, Chap. VII, § 1 und 3.

[19] Philos. B. II, Chap. V, § 1 (VI, 288).

[20] Outlines Chap. I, § 6; Philos. B. II, chap. III (VI, S. 22, 23 und S. 235 ff.).

[21] Man vgl. zum Beweise für die Bescheidenheit von Stewarts Intuitionismus die Stelle in „Philosophy" usw. B. II, chap. II (VI, 229): „The power of these adventitious causes (example and association) is so great, that there is perhaps no particular practice, which we may not be trained to approve of or to condemn; but wherever this happens, the operation of these causes supposes us to be already in possession of some faculty by which we are capable of bestowing approbation or blame." Dies ist selbstverständlich; läßt aber die eigentliche Frage ganz offen.

[22] Die erste Ausgabe der „Dissertation" steht im I. Bande der „En-

cyclopaedia Britannia" (VIII. ed.); außerdem sind vier Separatdrucke veranstaltet worden; die beiden letzten aus den Jahren 1862 und 1872. Die angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf die Ausgabe von 1872.

[23] Die „Dissertation" hat (S. 267 ff.) nur einige Bemerkungen über Kant als alleinigen Repräsentanten der deutschen Philosophie, von denen Sidgwick (Hist. of ethics, S. 271) mit Recht bemerkt, sie seien ein Beweis, daß Kants ethische Doctrin „had not yet really found its way even to the cultivated intelligence of Englishmen".

[24] Ohne Zweifel hat Mackintosh eine ausgebildete Theorie gehabt, wenn er sie auch nirgends als solche dargestellt hat. Man beachte vorzüglich die Introduction u. Sect. I, Preliminary Observations; dann das Schlußkapitel: General Remarks, und die durch das ganze Werk sich zerstreut findenden kritischen und orientierenden Bemerkungen. Man versteht indessen, wie Halévy, „La formation du radicalisme" usw. Bd. II, S. 57 ff. von seinem im wesentlichen benthamitischen Standpunkt aus Mackintosh Inkonsequenz und Schwanken zwischen dem Utilitätsprinzip und dem metaphysischen Prinzip der Menschenrechte vorwerfen kann.

[25] Man vgl. die oben angeführten Bemerkungen über Kant.

[26] Jenen Angriff James Mills bezeichnet Whewells „Advertisement" als die unmittelbare Veranlassung der ersten Sonderausgabe von 1836. Sein Resümee von Mackintosh' Doktrin in der „Preface". Der Titel dieser Schrift lautet: A fragment on Mackintosh. 1835. Sie ist anonym erschienen; daß James Mill aber der Verfasser ist, war längst allgemein bekannt. Eine neuere Ausgabe des Buches (1890) trägt den Namen des Autors an der Spitze. Über diese Schrift vgl. man A. Bain in: James Mill, a biography. 1882 (S. 415—418).

[27] Dissertation S. 121.

[28] Ibid. 169.

[29] Ibid. S. 121 und 122; ähnlich 262—263. Der Vergleich mit Butlers Gewissenstheorie, im Anschluß an welche Mill diese Anschauungen entwickelt, ist besonders interessant. Siehe meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 304 ff.

[30] Dissertation S. 260—262.

[31] Dissertation S. 243—245.

[32] Dissertation S. 11—15; 246.

[33] Dissertation S. 247, 263—264.

[34] Also auch hier jenes Zusammenwirken der natürlichen Triebe und der Reflexion, auf welches in den verschiedensten Wendungen schon Hume und Smith, ebenso wie die deutsche Philosophie, Fichte, Hegel, Beneke, Feuerbach, hingewiesen hatten.

[35] Dissertation S. 248.

Anmerkungen zum XIV. Kapitel

[1] Von Benthams Arbeiten ist nur ein verhältnismäßig kleiner Teil von ihm selbst durch den Druck veröffentlicht worden; erst 1843 kamen mittels Sichtung des ausgebreiteten literarischen Nachlasses durch ein Komitee von Freunden und Gesinnungsgenossen, unter Leitung von John Bowring eine Gesamtausgabe in 11 Bänden zustande, von denen die beiden letzten die Korrespondenz enthalten. Für die Zwecke dieses Werkes kommen fast nur die in den beiden ersten Bänden enthaltenen Schriften in Betracht, unter welchen wiederum die „Introduction to the principles of morals and legislation" am wichtigsten ist. Die von Dumont zuerst 1801 in französischer Sprache als „Traité de législation" herausgegebene, später von Beneke nach der 2. Auflage deutsch bearbeitete Schrift „Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung" enthält teilweise denselben Gedankengehalt wie die „Introduction" in wesentlich veränderter Anordnung und durchaus verändertem Wortlaut. In bezug auf das Einzelne steht man angesichts dieser beiden Ausgaben vor einer babylonischen Verwirrung. 1789 wird die Schrift in ihrer ersten englischen Gestalt veröffentlicht; etwa um dieselbe Zeit beginnt die persönliche Verbindung zwischen Bentham und Dumont, einem der edelsten Vertreter des Humanitätsgedankens in der Schweiz (man vgl. über ihn die Angaben bei Beneke, Bd. II, S. IX ff.), die Erwärmung desselben für Benthams Ideen und als Frucht der Entschluß einer französischen Bearbeitung. (Dumont-Beneke, Bd. II, S. XIII.) Einer Bearbeitung, keiner Übersetzung, welche der Aufnahme in Frankreich nach Dumonts Urteil nur geschadet hätte „wegen der zu wissenschaftlichen Form, der zu sehr vervielfältigten Unterabteilungen und der zu abstrakten Zergliederungen" . . . „Nicht die Wörter, sondern die Gedanken habe ich übersetzt, in einigem Betracht einen Auszug, in anderem einen Kommentar gegeben. Dabei bin ich den Winken und Andeutungen des Verfassers in einer mehrere Jahre später als das Werk selbst geschriebenen Vorrede gefolgt (diese steht in den „Works" dem Ganzen vollständig voraus), auch habe ich alle Zusätze von einiger Wichtigkeit aus seinen Papieren genommen." (Dumont-Beneke, Bd. I, S. 3—4.) Dasselbe haben aber auch die Herausgeber des ursprünglich englischen Textes in der Gesamtausgabe getan, welcher von ihnen ebenfalls durch eine große Menge von späteren Zusätzen aus dem Nach-

lasse bereichert worden ist; und anderseits haben dieselben an einzelnen Stellen größere Abschnitte aus Dumonts Bearbeitung, ins Englische zurückübersetzt, eingefügt, „um eine vollständige Übersicht von Benthams Prinzipien, soweit sie bei seinen Lebzeiten gedruckt vorlagen, zu ermöglichen". Nimmt man dazu noch die ausgedehnten erläuternden Bemerkungen, welche Beneke seiner Übersetzung Dumonts beigegeben hat, so dürfte sich eine genaue Feststellung der Ansichten Benthams im Einzelnen als eine keineswegs leichte Aufgabe bezeichnen lassen.

Von den Arbeiten, die Dumont außer der „Introduktion" für seinen „Traité de législation" benutzt hat und die später in der englischen Gesamtausgabe im Original veröffentlicht worden sind, nenne ich „Principles of the civil code", „Principles of penal law"; ferner den „Essay on the influence of time and place in matters of legislation" und den „Essay on the promulgation of laws", sämtlich im I. Bande. Beneke hat diese Teile der Dumontschen Ausgabe in seiner Bearbeitung weggelassen. (S. Bd. II, S. V—VI.) In Bowrings Gesamtausgabe fehlt eine Schrift, welche man ihrem Titel nach als das Hauptwerk Benthams über Ethik bezeichnen müßte: „Deontology". Als Grund dieses Fehlens wird von den Herausgebern bezeichnet, daß dieselbe erst im Jahr 1834 von Bowring aus Benthams Papieren gesammelt und herausgegeben worden und zur Zeit der Ausgabe der Werke noch nicht vergriffen gewesen sei (I, S. 19, Anmerkung). Burton und manche der unten anzuführenden Darsteller Benthams beziehen sich mit ihrer Kritik häufig auf die Deontology. Dies wird namentlich Whewell von Mill als eine Unbilligkeit vorgeworfen (Dissertations II, 463). Er bestreitet das Recht, Bentham anders als auf Grund der von ihm selbst geschriebenen Arbeiten zu beurteilen. Über die Deontology selbst spricht Mill (Dissertations I, S. 364—65) äußerst geringschätzig; er meint, jeder Bewunderer Benthams müsse bedauern, daß das Buch überhaupt je ans Licht gekommen sei. Die Form lasse keine deutliche Spur des Originals mehr erkennen; noch schlimmer sei das gänzliche Fehlen aller prinzipiellen Gesichtspunkte und die Kleinlichkeit der Behandlung ethischer Fragen nach kaufmännischen Quid pro Quo-Prinzipien. Freilich scheint Bentham unter „Deontology" von jeher eben nichts anderes verstanden zu haben, als die „petite morale", um mit Mill zu reden. Denn schon die „Table of the Springs of Action" (Works I, S. 195) enthält folgende Gliederung: Art and Science of Morals: Ethics; Private or Public (alias Politics), Theoretical or Practical (alias D e o n t o l o g y), Exegetical alias Expository (which coincides mostly with Theoretical), Censorial (which coincides mostly with Deontology).

[2] Über Bentham vgl. man die oben bereits angeführte allgemeine Literatur, sowie den Art. der Encyclopaedia Brit. IX. edit. Außerdem die eingehende Erörterung seiner Prinzipien bei Jouffroy: „Cours de droit naturel", T. II und bei Guyau: La Morale Anglaise contemporaire (1879). Besonders wertvoll sind auch die Anmerkungen, welche Beneke seiner deutschen Bearbeitung der von Dumont herausgegebenen „Grundsätze

der Zivil- und Kriminalgesetzgebung" angefügt hat. Eine vortrefflich orientierende Übersicht über den ganzen Gedankenkreis Benthams und seine vielverzweigte Tätigkeit gibt die der Gesamtausgabe vorgedruckte „Introduction to the study of the works of J. Bentham" von dem schottischen Advokaten J. H. Burton, demselben, welchem wir auch ein wertvolles Buch über das Leben Humes verdanken. Aus neuerer Zeit vgl. man das schon genannte Werk von E. Halévy: La Formation du Radicalisme philosophique (1901), dessen erster Band ausschließlich und dessen zweiter Band großenteils Bentham gewidmet ist. Die Ethik Benthams ist nur indirekt und beiläufig behandelt. Ferner L. A. Selby-Bigge: British Moralists 1. Bd. (1897), S. 337—389 und L. Stephen: The English Utilitarians 1. Bd. (1900), Kap. V und VI.

[3] „To trace the results of his teaching in England alone would be to write a history of the legislation of half a century. His writings have been and remain a store-house of instruction for statesmen, an armory for legal reformers." (Leslie Stephen: „Dictionary of national biography").

[4] J. S. Mill hat den Versuch gemacht, in seinem Essay über „Whewell on moral philosophy" (Dissertations II, S. 464 ff.) Benthams historisch-kritische Auslassungen über die älteren Moral- und Rechtstheorien (Introduction usw. Chap. II) in Schutz zu nehmen. Aber ich kann nicht finden, daß ihm das wirklich gelungen sei. Benthams Verständnis für Fragen dieser Art endet da, wo für den Psychologen und Ethiker die Schwierigkeiten erst beginnen.

[5] Es ist in der Tat leicht zu zeigen, daß das Prinzip des allgemeinen Wohles, d. h. des praktisch Allgemeingültigen, in irgend einer Form Bestandteil aller Theorien bildet; ja Bentham selbst hat dies, trotz der im Texte angeführten schroffen Verwerfung seiner Vorgänger, anderswo anerkannt. Vgl. seine Äußerungen bei Beneke I, S. 115—116. „Ich weiß, daß alle diese Ausdrücke (natürliches, ewiges Recht, Gewissen, Gesellschaftsvertrag, stillschweigender Vertrag) nicht unverträglich sind mit dem wahren Prinzip, weil sie sich alle, durch mehr oder weniger lange Entwicklungen, auf Güter und Übel zurückführen lassen. Aber diese auf einem schiefen und abschweifenden Wege zum Rechten führende Erklärungsweise zeugt von Unsicherheit und Verlegenheit, und ist eben nicht geeignet, die Streitigkeiten ihrem Ende zuzuführen."

Dies wird jeder Kenner der Geschichte unserer Wissenschaft Bentham bereitwillig zugestehen. Es verdient aber außerdem hervorgehoben zu werden, daß die Anerkennung und Aufstellung des Greatest-Happiness-Principle vor Bentham nicht bloß indirekt und implizite, sondern ganz ausgesprochenermaßen erfolgt ist. Schon Cumberland hat das Wohl der Gesamtheit als oberstes sittliches Gesetz bezeichnet (De legg. nat. Cap. 1, § 4) und selbst bei einem Angehörigen der intuitiven Schule, bei Hutcheson, finden wir den Satz: „That action is the best, which procures the greatest happiness for the greatest numbers" (Inquiry concern. the origin of our ideas etc. II, sect. 3, § 8): eine Formulierung des utilitarischen Prinzips

in fast wörtlicher Übereinstimmung mit Priestley und Bentham. Auch Beccaria bedient sich um die gleiche Zeit der nämlichen Formel; und mit ebenso gutem Rechte kann man auch Hume und Helvetius als Väter dieses Begriffes in Anspruch nehmen. Derselbe war durch die gesamte Entwicklung der Ethik und Politik seit Hobbes vorbereitet und lag sozusagen in der Luft. Übrigens gibt es auch bei Bentham selbst Stellen, an denen sich eine ausdrückliche Berufung auf seine Vorgänger in der Entdeckung und Verwertung des Wohlfahrtsprinzips, namentlich Locke, Helvetius, Priestley, findet. Siehe Bd. X der Works, S. 70 und 142.

[6] Diese Gesichtspunkte zu einer richtigeren Würdigung Benthams hat zuerst Beneke gegeben (Bentham-Dumont, Vorrede, S. XV, dann S. 187). Von der Kehrseite betrachtet ist es natürlich ebenso richtig, was die Encyclopaedia Britannica über Bentham sagt: „His was a typically logical, as opposed to a historical mind. For the history of institutions, which in the hands of Sir Henry Maine is becoming a new and interesting branch of science, Bentham cared nothing.“

[7] Alle diese Untersuchungen bilden Teile der „Introduction“ mit Ausnahme der an zweiter Stelle genannten, welche Bentham selbständig dargestellt hat (A table of the springs of actions; im I. Bande der „Works“). Ich zitiere im folgenden die „Introduction“ in der Bearbeitung Benekes, welcher, wie mir scheint, den Gedanken Benthams die philosophisch wertvollste Fassung gegeben hat.

[8] Grundsätze der Zivil- und Kriminalgesetzgebung usw., Bd. I, S. 152 ff.

[9] Dieser Katalog a. a. O. S. 144 ff. Vgl. dazu Benekes kritische Bemerkungen, ebendas. S. 155 ff.

[10] Grundsätze usw. S. 190 ff.

[11] Ebendas. S. 197.

[12] Ebendas. S. 163.

[13] Ch. Sigwart: „Vorfragen der Ethik“, 2. Aufl. 1907, § 18, passim, besonders S. 69.

[14] Grundsätze usw. S. 72 ff.

[15] Ebendas. S. 77, Anmerkung.

[16] Ebendas. S. 82 ff.

[17] Die Wichtigkeit dieser Frage und die Häufigkeit gewisser um sie sich lagernder Mißverständnisse möge den Versuch rechtfertigen, zur Ergänzung des schon im I. Bande hierüber Bemerkten (siehe besonders S. 442 ff.) einen entscheidenden Gedanken nochmals hervorzuheben. Wiederholt kommt Bentham auf die Behauptung zurück, daß schließlich das eigene Interesse die einzige unbedingt motivierende Kraft im Menschen sei, das einzige Motiv von unmittelbar einleuchtender Verständlichkeit. Will man nun nicht jede Berücksichtigung der Gefühle und Bedürfnisse Anderer als Täuschung oder Lüge in Abrede stellen, so muß gezeigt werden, daß auch bei sogenanntem altruistischem Fühlen und Handeln doch das eigene Interesse, wenn auch in Verkleidungen, maßgebend ist. Nun ist natür-

lich gewiß, daß der Mensch das Wohl und Wehe der Anderen wie sein eigenes immer nur an sich fühlen kann, als einen Zustand des eigenen Ich und daß es darum in diesem Sinne freilich durchaus keine uninteressierten Gefühle geben kann; denn das hieße von einem uninteressierten Gefühl verlangen, daß wir es weder überhaupt, noch insbesondere als Lust oder Schmerz fühlen, quod absurdum. Aber dieser Satz beweist für die Frage nach der Existenz uninteressierter Gefühle gerade so viel oder so wenig wie der Satz: „Alles, was ich wahrnehme und denke, ist meine Vorstellung," für oder gegen die Realität der vorgestellten Welt beweist. Denn innerhalb dieser selbstverständlichen Voraussetzung erhebt sich nun erst die Frage: Bestehen zwischen diesen Gefühlen (die freilich alle meine Gefühle sind) nicht gewisse Unterschiede, welche die landläufige Trennung von selbstsüchtigem und uneigennützigem Fühlen rechtfertigen; geradeso wie es sich bei dem zweiten Satz darum handelt, ob zwischen diesen meinen Vorstellungen nicht Unterschiede bestehen, welche die einen als bloße Vorstellungen, rein subjektive Erzeugnisse, die anderen als Wahrnehmungen, d. h. als Ergebnisse eines Zusammenwirkens von Subjekt und Objekt, kennzeichnen. Und in diesem Punkte hat die allgemeine Menschenerfahrung und ihre Ausdrucksweise gegen das selbstische System recht: es gibt Fälle, in denen wir als unser Leid und unsere Freude das Wehe oder Wohl fühlen, das Anderen widerfährt.

[18] Aus der umfangreichen Literatur über Mill seien die folgenden Schriften angeführt: Ch. M. Douglas: J. St. Mill (1895), auch deutsch 1897; L. Stephen: The English Utilitarism III. Bd. (1900); S. Saenger: J. St. Mill (1901), in: Klassiker der Philosophie; G. Störring: Ethische Grundfragen (1906), S. 8—27, 35—43, 101 ff.; E. Thieme: Die Sozialethik J. St. Mills (1910). Vgl. ferner die kritischen Bedenken bei Martineau: Types of ethical theory, Vol. II, Book II, chap. I; sowie bei Guyau, La Morale Anglaise contemporaine. (Siehe die „Nachträge" auf S. 740.)

[19] John Stuart Mill: „Autobiography" S. 54 und 205. (Engl. Ausgabe, London 1873, auf welche sich die Seitenzahlen beziehen). Autorisierte deutsche Übersetzung von K. Kolb, welcher ich in den wörtlichen Anführungen des Textes meistens folge. Über James Mill vgl. man die treffliche Monographie von A. Bain (1882).

[20] a. a. O. S. 66.

[21] Siehe „J. G. Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel", von I. H. Fichte. I. Bd., 2. Aufl. pass. S. 21, 81—82, 107, 109.

[22] Der Essay über Coleridge steht im I., der über Plato im III. Bd. der „Dissertations and Discussions". Auch das kritische Referat über Professor Sidgwicks Cambridger Rektoratsrede im I. Bde. der Dissertations kann man hierher beziehen.

[23] Siehe Carlyles Essays über Voltaire und Diderot; und Coleridges „Friend" (First landing-place; Essay I). Daß hier einmal geradezu von dem „dark master" die Rede ist, „in whose service Voltaire employed himself", möchte man gerne als eine nur poetische Wendung nehmen,

wenn es nur anginge. Auch A. Brandl meint „Coleridge habe nach kurzem Kosten kaum zwei andere Männer so gründlich und andauernd gehaßt, ja verachtet, wie Hume und Voltaire, diese Hauptkämpen des illusionslosen Scharfsinnes" (a. a. O. S. 52).

[24] Die Autobiography nennt außer Coleridge namentlich Goethe und Carlyle als diejenigen, welche den entscheidendsten Einfluß auf die Abrundung seiner Anschauungen geübt (S. 153, 161, 174). Was Mill aber bei dieser Gelegenheit, auf der Höhe ausgereifter Entwicklung stehend, über jenen Kampf gegen das 18. Jahrhundert sagt, kann nicht genug beherzigt werden.

[25] Autobiography S. 218.

[26] a. a. O. S. 188, 229, 240.

[27] a. a. O. S. 251.

[28] Siehe den oben zitierten Essay über Bentham und einzelne Bemerkungen der Autobiography, namentlich das S. 143 ff. über die Wichtigkeit der innerlichen Kultur des Individuums, insbesondere seiner Gefühle, und die Erhaltung des Gleichgewichts unter den Vermögen als ein Hauptcrfordernis menschlicher Wohlfahrt Bemerkte. Auch Utilitar. S. 28—29.

[29] „Utilitarianism" (reprinted from Fraser's Magazine) 1863. Vgl. Autobiography S. 266.

[30] Utilitar. S. 9, Anmerkung bezeichnet Mill sich selbst als den wahrscheinlich Ersten, welcher das Wort „utilitarian" in Übung gebracht habe. Das mag richtig sein in bezug auf den allgemeinen Gebrauch; der Ausdruck selbst aber findet sich schon 1802 bei Bentham. Er ist gewiß verwendbar zur Bezeichnung einer bestimmten prinzipiellen Ansicht, welche Nützlichkeit als ein Kriterium des Sittlichen anerkennt, und erspart unter Umständen langweilige Umschreibungen; aber eben wegen dieses Hervorhebens der „Nützlichkeit" und der damit verknüpften Mißverständnisse erregt der systematische Gebrauch des Wortes Bedenken, weswegen ich den in der Sache übereinkommenden, aber einen engeren und bestimmteren Kreis von Vorstellungen anregenden Ausdruck „Eudämonismus", auf Benthams „Greatest-happiness-principle" und die Ethik der Griechen zurückweisend, durchaus vorziehen möchte. „Nutzen" ist für ethische Zwecke ein etwas zu weiter Begriff; „Glückseligkeit" ist der spezifisch ethischen Vorstellung innerer Werte verwandter. Was die sprachliche Form im Deutschen anlangt, so dürften nach Analogie von „Parlamentarier, -arismus, -arisch" auch hier die Ausdrücke Utilitarier usw. statt der oft zu hörenden und zu lesenden, entsetzlich klingenden: „Utilitarianismus, -arianer, -arianisch" festzuhalten sein.

[31] Autobiography S. 230, 234. Man vgl. auch die interessante Abhandlung: „The claims of labour" in Dissertations Bd. II.

[32] „Enfranchisment of women", Dissertations Bd. II.

[33] Autobiography S. 213. Es ist interessant, mit der Schrift über die Freiheit den Essay zu vergleichen, welchen H. Th. Buckle, einer der begeistertsten und radikalsten Verfechter des liberalistischen Staats-

gedankens (siehe unten), über dieselbe geschrieben hat: Miscell. and posthumous Works Vol. I.

[34] Ibid. S. 232.

[35] Ibid. S. 239; vgl. Morley, Crit. Essays S. 274—275.

[36] Martineau: „Essays, Philosophical and Theological" S. 118.

[37] Dies wird auch von geistesverwandten Naturen in England gefühlt. Vortrefflich sagt Morley von ihm (a. a. O. S. 242): „Its (nämlich Mill's type) force lies not in single elements, but in that combination of an ardent interest in human improvement with a reasoned attention to the law of its conditions, which alone deserves to be honoured with the high name of wisdom." Auch Höffding (Geschichte der neueren Philosophie II. Bd., 9. Buch) hat auf diese Bedeutung Mills mit Nachdruck hingewiesen.

[38] Autobiography S. 113.

[39] Morley, a. a. O. S. 241.

[40] Vgl. Hume: „Inquiry concerning the principles of morals"; Sect. I. Die Tatsache sittlicher Unterscheidungen nennt Hume dort eine so feststehende, daß nur ein unehrlicher Gegner sie in Zweifel ziehen könne. Vgl. meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 343 f.

[41] Dissertations I, S. 121—123.

[42] Autobiography S. 226; vgl. 273 ff.

[43] Dissertations II, S. 472. Daß dies nicht ein bloßer Lufthieb ist, sieht man sehr gut an einem Satze Reids (bei Sidgwick, Outlines of the history of ethics, S. 219): „In order to know what is right and what is wrong in human conduct, we need only listen to the dictates of conscience when the mind is calm and unruffled:" — Eine Ansicht, die auch in neueren Arbeiten der intuitiven Schule noch vertreten zu werden scheint (a. a. O. S. 224, Anmerkung) und von der Sidgwick ganz richtig bemerkt, daß sie offenbar alles Räsonnement über sittliche Fragen praktisch ganz überflüssig mache. Wie nahe z. B. auch Fichte, als typischer Vertreter des reinen Gewissensstandpunktes, an dieser Klippe vorüberstreift, ist oben angedeutet worden. Vgl. auch das oben im Texte Folgende.

[44] Utilit. S. 5.

[45] Utilit. S. 17.

[46] Utilit. S. 12—16. Ich kann es mir nicht versagen, hier an jene tiefgedachte Stelle der Autobiographie zu erinnern, an welcher Mill die neugewonnenen Grundsätze entwickelt, welche ihm aus seiner weltschmerzlich-pessimistischen Krisis heraushalfen und die nicht nur für die hier verhandelte Frage nach Qualitätsunterschieden der Gefühle, sondern auch zu den folgenden Bemerkungen über den Pessimismus von größter Wichtigkeit sind. Auf die vom modernen Pessimismus als selbstverständlich angenommene und zu einer Art Sport ausgebildete „Glücksjägerei" scheinen sie wie eigens gemünzt.

[47] Vgl. Fr. Jodl, Lehrbuch der Psychologie II. Bd., VI. Kap., Nr. 6 und 7. Schon Sidgwick (Methods of Ethics Book II, Chap. II) hat darauf

hingewiesen, daß jeder Eudämonismus, egoistischer wie universalistischer, sofern er konsequent sein will, nur Quantitätsunterschiede des befriedigten Bewußtseins anerkennen darf und alle qualitative Vergleichung auf quantitative zurückführen muß.

[48] Utilitarianism S. 18—22.

[49] Ibid. S. 17.

[50] Ibid. S. 54—58.

[51] Ibid. S. 60.

[52] „Utilitarianism" a. a. O. widmet dieser Psychologie des Willens eine ausführliche Erörterung.

[53] Über den im Texte angedeuteten Mangel der Humeschen Theorie siehe meine Geschichte der Ethik Bd. I, VII. Kap., Anmerkung 38 (S. 646). Was den Evolutionismus betrifft, so sind z. B. wichtige Partien in Spencers „Data of Ethics", ein großer Teil der psychogenetischen Entwicklung, die Theorie der Ersetzung präsentativer Gefühle durch repräsentative, nur eine weitere Ausbildung der von Mill im Utilit. S. 54—58 gegebenen Andeutungen.

[54] Utilit. S. 23—25.

[55] „Nature" (Three Essays) S. 47, 50—52.

[56] Kants Argumente siehe oben. Mills Abwehr richtet sich zunächst gegen Whewell. Siehe den Essay über dessen Moralphilosophie, Dissertation II, 478 und die obenstehende Darstellung.

[57] Utilit. S. 34 ff. Dissertations I, S. 143—144. Alle diese Gedanken, in der Schrift „Utilitarianism" nur leicht skizziert, haben in der Folge durch die gründlichen Untersuchungen in Sidgwicks „Methods of Ethics" ihre volle Durchführung empfangen. Dort ist insbesondere das relative Recht des Intuitiven und sein unaufhebliches Ungenügen ins klarste Licht gestellt. (Siehe oben S. 526 f.)

Anmerkungen zum XV. Kapitel

[1] Vgl. meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 358 ff., 318, 321 ff.

[2] Siehe mein Buch „Leben und Philosophie D. Humes" (1872), S. 5, 7, 8, 9, 11, 13.

[3] Meine Geschichte der Ethik, Bd. I, S. 447.

[4] Der Brief Humes an Gibbon, von dem dieser sagt, er habe die Arbeit von 10 Jahren aufgewogen, in der „Encyclopaedia Britannica" IX. éd. Art. Gibbon. Daselbst auch ein Verzeichnis der Kontroversschriften, welche gegen Gibbon erschienen.

[5] Siehe oben S. 425.

[6] Three Essays on Religion; S. 90 ff. (erste englische Ausgabe, London 1874). Autorisierte deutsche Übersetzung von E. Lehmann 1875, welcher ich in den wörtlichen Ausführungen meistens folge.

[7] Autobiography S. 69; Three Essay S. 76.

[8] Der Essay „Utility of Religion" spricht von einem „short treatise, understood to have been compiled partly from manuscripts of Mr. Bentham"; die Autobiographie sagt positiver: es sei von einem pseudonymen Philipp Beauchamp auf Grundlage einiger Manuskripte von Bentham herausgegeben worden. Diese Angaben sind nicht ganz genau. Die Abhandlung ist von Bentham geschrieben und von G. Grote, dem bekannten Historiker, herausgegeben worden. Siehe Halévy: La formation du radicalisme philosophique, Vol. II, S. 265 ff., 359 ff. L. Stephen, welcher das im britischen Museum befindliche Originalmanuskript Benthams mit dem Druck verglichen hat, teilte dem Verfasser brieflich mit, daß der Anteil des Herausgebers an dem Ganzen mindestens ebenso groß sei als der des Verfassers.

[9] Man vgl. die interessanten Angaben bei Stephen: History of the criminal law in England II, 483 und den Bericht über das Schicksal von Lord Stanhopes „Toleration Act" aus dem Jahre 1789 bei Lecky: History of England in the 18. century, Vol. V, S. 161.

[10] Auf diesen Umstand hat schon Buckle aufmerksam gemacht (History of Civilization, Chap. VII, gegen Ende).

[11] Für diese Wirkung der französischen Revolution auf die oberen Klassen Englands findet man interessante Belege bei Lecky a. a. O. V, S. 162—163; 164.

[12] Vgl. Lecky, a. a. O. Vol. IV, passim.

[13] Daß diese Schilderung nicht zu düster ist und nicht Ausfluß irgendwelcher nationalen Abneigung oder Voreingenommenheit, dafür sei es gestattet, einen der scharfsinnigsten und ehrlichsten unter den neueren englischen Historikern als Beleg anzuführen: J. Morley in seinem Essay über Carlyle (Crit. Miscellanies Bd. I, S. 209 et pass.). Ja Carlyles Schriften selbst wimmeln von den düstersten Schilderungen englischer Zustände und beißenden Ausfällen gegen sie. Auch Mill bezeichnet in der Autobiography (S. 44—45) die Furcht, „durch offenes Bekenntnis religiösen Unglaubens die Kirchen zu schwächen und durch Lockerung ihres heilsamen Zaumes mehr Schlimmes als Gutes zu stiften“ als den Grund, welcher weit mehr als persönliche Rücksichten viele hervorragende Männer, die in der Religion ausgemachte Skeptiker sind, von Offenheit abhalte. Vgl. aus neuerer Zeit namentlich die trefflichen Bemerkungen P. Hensels in seinem Buch über Carlyle S. 193, über den englichen „Cant“.

[14] Siehe Tulloch: „Christian Philosophy in England in the 19. century“ und J. Martineau: „Essays, philosophical and theological“ (Personal influences on our present theology).

[15] Pusey: „An historical inquiry into the probable causes of the rationalist character lately predominant in the theology of Germany.“

[16] Siehe Martineau, Essays S. 341 und 345. Über Newmanns Persönlichkeit und seine Stellung zur Zeit siehe die interessante Biographie von Lady Blennerhasset: J. H. Cardinal Newmann. Ein Beitrag zur religiösen Entwicklungsgeschichte der Gegenwart (1910). Über seine religionsphilosophischen Grundanschauungen den Aufsatz von L. Stephen: „Newmanns theory of belief“ in der Sammlung: An agnostics apology usw. (1893).

[17] Siehe Martineau, Essays S. 335—336. A. Brandl, a. a. O. S. 404. Mill, Autobiography S. 152 ff.; ferner L. Stephen: Hours in a Library 3. Band.

[18] Sehr fein sagt Morell (Philosophy in Europe II, 342) über die nahe Berührung von Idealismus und Mystizismus bei ihm: „The former accepts reason as the organ of the truth, the latter faith; buth reason and faith, however they may stand apart as distinct phaenomena in their ordinary acceptation, yet in their higher acceptation blend together like the colours of the spectrum, without our being able to say, where the one ceases and the other begins.“

[19] Autobiography S. 153. Auch Morley (Critical Miscellanies I, 214) zählt mit vollendeter Bosheit unter den Wirkungen Coleridges ein Christentum auf „among men with strong practical energy, which is called muscular because it is not intellectual“.

[20] Über die Zusammenhänge siehe besonders: L. Brentano: Die christlich-soziale Bewegung in England (1883). Die dort abgedruckten Dokumente, namentlich die berühmte Predigt Kingsleys an die Arbeiter über das Christentum, sind außerordentlich interessant. Vgl. auch Fr. W. Robertsons Sozialpolitische Reden, deutsch von H. von Dungern, 1895.

und Schultze-Gävernitz: „Die sozialpolitische Erziehung des englischen Volkes." Auch P. Barth: Geschichte der Erziehung, S. 442—472 enthält viele beachtenswerte Angaben. Maurice war auch der Gründer der ersten Volksuniversität (The Working Men's College) in London; begonnen 1848, vollendet 1854. Siehe zur Geschichte dieser für den Kontinent vorbildlich gewordenen Anstalt: „The Working Men's College 1854—1904. Records of its history and its work for fifty years by members of the college." Edited by Llewellyn Davis. 1904. Über Kingsley vgl. man L. Stephen: Hours in a library 3. Bd.

[21] „His" (Coleridge's) greatest object was to bring into harmony religion and philosophy (Mill's Essay; Dissertations Vol. I, S. 459).

[22] Siehe A. Brandl, a. a. O. S. 401.

[23] Man vgl. für diese Auffassung besonders die furchtbar-schönen Stellen aus Cains erstem Gespräch mit Luzifer, Akt I, Szene 1, und in der folgenden Szene mit Adah; dann Akt II, Szene 2 und den gewaltigen Ausbruch Luzifers am Schluß des II. Aktes. Bei Shelley: „Prometheus unbound", Akt I, V. 261—301.

[24] Über Shelleys Entwicklung und seine dichterische Reflexion die ältere Arbeit von H. Druskowitz; neuerdings namentlich H. Richter (1898) und R. Ackermann (1906). Die Prosaschriften Shelleys stehen in der Gesamtausgabe von Mrs. Shelley und Formann. — Über Godwin vgl. man H. Richter: Geschichte der englischen Romantik, Bd. I, 2. Teil.

[25] Aus Shelleys Jugendgedicht „Queen Mab"; vgl. Druskowitz, a. a. O. S. 108 ff.

[26] In einem Briefe, mitgeteilt in Hoggs Life of Shelley, bei Druskowitz S. 44—45.

[27] Autobiography S. 38 ff.

[28] a. a. O. S. 43.

[29] Das Urteil, welches im Texte über die geistige Haltung des 19. Jahrhunderts ausgesprochen worden ist, findet seine Bestätigung durch eine überaus scharfe Äußerung Mills (Three Essays S. 72): „The whole of the prevalent metaphysics of the present century is one tissue of suborned evidence in favour of religion; often of Deism only, but in any case involving a misapplication of noble impulses and speculative capacities . . . which make us wonder that enough is left to keep mankind progressive at however slow a pace."

[30] Autobiography S. 45.

[31] Siehe Morleys Essay über Mill in den Critical Miscellanies, Bd. II, S. 243—244.

[32] Three Essays S. 96 ff., 250.

[33] In der kürzesten Form in der Abhandlung über den Theismus (a. a. O. S. 186—187); vgl. S. Saenger: Mills Theodizee (Archiv f. Gesch. d. Phil., 13. Bd., 1900).

[34] Den Beweis dafür bietet die gen. Abhandlung „On Nature", womit zusammenzuhalten aus „Theism" das Kapitel „Attributes".

[35] Theism S. 178 ff.

[36] Eine Hypothese dieser Art scheint ein Lieblingsgedanke von James Mill gewesen und dadurch auch J. St. Mill teuer geworden zu sein. Er kommt in den Essays mehrfach darauf zurück (z. B. Utility of Religion S. 116; Theism S. 183 ff. und 256). Es ist ganz richtig, daß ein so gefaßter Gottesbegriff keiner Kollision mit unseren ethischen Idealen ausgesetzt ist: Beweis die platonische, die aristotelische Philosophie, welche das Problem der Theodicee mit seinen der Natur der Sache nach unüberwindlichen Schwierigkeiten nicht kannten, während dasselbe in der stoischen Philosophie, vermöge ihrer Identifizierung der Gottheit mit dem Naturgesetz, alsbald hervortrat, um von der Geburtsstunde der christlichen Philosophie an, seit Gott zugleich als höchstes ethisches Ideal und als Schöpfer der Welt (auch der Materie) gedacht wurde, immer drohender zu werden. Gleichwohl wird man diesen Gedanken, für welchen nach Mills eigenem Zugeständnis ein Beweis nicht möglich ist, wohl mehr für eine persönliche Schrulle, oder für einen letzten Nachklang des aus der wissenschaftlichen Denkweise sich verlierenden Gottesbegriffs halten müssen, als für die berufene „übernatürliche Sanktion der zukünftigen Menschheitsreligion"; er ist ohne Zweifel dazu bestimmt, mit dem alten Ungedanken einer „Weltursache" langsam aber sicher dahinzuschwinden.

[37] a. a. O. S. 113, 115—116; dann 251—252.

[38] a. a. O. S. 112 und insbesondere 115—116; dann die merkwürdigen, tief einschneidenden Bemerkungen der Autobiography über die Ansichten von James Mill (S. 38 ff.).

[39] a. a. O. S. 73.

[40] a. a. O. S. 75—76.

[41] S. 77 ff.

[42] S. 95 ff.

[43] S. 102 ff.

[44] S. 105 ff.

[45] S. 109—110.

[46] S. 110—116; vgl. Anmerkung 33 und 34.

[47] S. 118 bis zum Schlusse, womit zu vgl. „Theism". Part. III: „Immortality".

Anmerkungen zum XVI. Kapitel

[1] Die wichtigste Urkunde dieses Eindringens darwinistischer Gedanken in die einzelnen Wissensgebiete ist der von 1877 bis 1886 erschienene „Kosmos“, Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung, herausgegeben von Otto Caspari, Gustav Jaeger, Ernst Krause (Carus Sterne). Sehr weite Verbreitung haben auch in Deutschland die Werke von E. B. Tylor und John Lubbock gefunden, welche auf Grund der Voraussetzungen Darwins, unter Benutzung der prähistorischen Reste des Menschen und der heute noch existierenden Naturvölker Bilder von den ältesten Entwicklungsstufen der Urmenschheit zu entwerfen unternahmen. Die Geschichte des Menschen bekam nicht nur durch die neuen Vorstellungen über die Zeiträume des organischen Werdens eine bisher ungeahnte Ausbreitung in die Vergangenheit, sondern es begannen sich diese langen Jahrtausende auch mit Inhalt zu erfüllen: dem allmählichen Herauswachsen menschlicher Lebensformen, Gesellschaft, Sitte, Recht, Familie, Eigentum, aus den primitivsten Formen tierischer Vergesellschaftung. Und hier knüpft, abgesehen von den Forschungen über die ältesten Wohnsitze des Menschen, seine Verbreitung und die Stufen seiner technischen Kultur, eine lange Reihe von Untersuchungen zur Urgeschichte des sittlichen und gesellschaftlichen Lebens an, welche ganz neue Einblicke in das Werden des unvordenklich Scheinenden eröffnet haben. Aus der Fülle, die sich hier darbietet, kann hier nur einiges vom Wichtigsten erwähnt werden; so namentlich die Arbeiten von Sumner Maine (Ancient Law: its connection with the early history of society usw. 1861 u. a.; Lectures on the early history of institutions 1875); Bagehot: Physics and Politics (1881); Laveleye (De la proprieté et de ses formes primitives); von G. Teulon (Les Origines de la famille, 1894); M' Lennan (Primitive Marriage, 1865); G. le Bon (L'Homme et les Sociétés; leur origine, leur histoire, 1881); ferner die Arbeiten von J. Lippert und die Aufsätze von A. Schäffle in Viertelj. Schriften für wissenschaftliche Philosophie, Bd. I und II. An die Spitze dieser ganzen Entwicklung dürften wohl die Arbeiten Herbert Spencers zur Soziologie und die sittengeschichtlichen Partien seiner Principles of Ethics, und dann die Schriften von Westermarck über die Ehe und über den Ursprung der Moralbegriffe gehören. In bezug auf das Eindringen darwinistischer Gedanken in Sozialethik und Sozialpolitik siehe man

die Anmerkung 4 und 5 angegebene Literatur. Auch ein so vielgelesenes und einflußreiches Buch wie Fr. Hellwalds „Kulturgeschichte in ihrer naturgeschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart" (zuerst 1873) beruht in seinen prinzipiellen Grundlagen ganz und gar auf der durch Darwin eingeleiteten Übertragung naturwissenschaftlicher Betrachtungsweise auf die Menschenwelt.

[2] Die sorgfältigste und urkundlich treueste Darstellung der ethischen Ideen Darwins bei Williams: „A Review of the Systems of Ethics, founded on the Theory of Evolution" (1893), womit zu vgl. Guyau, Morale Anglaise Contemp. Viel Instruktives trotz des kirchlich-polemischen Standpunktes auch bei W. Schneider, Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinischen Entwicklungslehre (1895), welcher Darwin aufs sorgfältigste durchgearbeitet hat und nur die Darstellung mit zu viel Kritik versetzt.

[3] Das Verhältnis zwischen den zwei großen geistigen Strömungen der Gegenwart, Darwinismus und Sozialismus, welches hier nur angedeutet werden kann, findet sich eingehend behandelt bei L. Woltmann: Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus (1899). Vgl. über das Verhältnis des Sozialismus zur Ethik das Buch desselben Verfassers: Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung (1900; III. Teil, 3. Kap.). Vgl. über das Verhältnis von Darwinismus und Sozialpolitik oder Sozialethik ferner das sehr beachtenswerte, mit reichen Literaturangaben versehene Kapitel 19 bei Herkner: Die Arbeiterfrage (2. Aufl. 1897). Von sozialistischer Seite: Kautsky, Ethik und materialistische Geschichtsauffassung (1906).

[4] Es mag genügen, unter Hinweis auf die Anmerkung 5 verzeichnete Literatur, namentlich die Schriften von Tille und Becher, hier nur einige der radikalsten Vertreter des Auslesegedankens und der Kampf-ums-Dasein-Ethik zu nennen. Siehe insbesondere J. Haycraft: Natürliche Auslese und Rassenverbesserung. Deutsch von Kurella 1895. (Bibliothek für Sozialwissenschaft, 2. Bd.) Auf deutscher Seite außer Tille namentlich O. Ammons Schriften: Der Darwinismus gegen die Sozialdemokratie, 1891; Die natürliche Auslese beim Menschen, 1893; Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen, 1895. — Das von A. Ploetz herausgegebene „Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie" ist wichtig als ein Sammelpunkt der Kontroversen. Die vorsichtig abwiegende Betrachtungsweise des Herausgebers selbst tritt aber in seiner Arbeit „Grundlinien der Rassenhygiene" (I. Teil: Die Tüchtigkeit unserer Rasse und der Schutz der Schwachen, 1895) wohltuend hervor.

[5] Die gedankliche Entwicklung, welche „von Darwin bis Nietzsche" führt, ist am übersichtlichsten und schärfsten herausgearbeitet worden in dem gleichnamigen Buche von A. Tille (1895), welches sich ausdrücklich als Entwicklungsethik bezeichnet, den wahren Sinn derselben „in der erbarmungslosen Ausscheidung der Schlechtesten" erblickt und als ein Bild der letzten Konsequenzen der im Texte skizzierten Anschauungen beachtet zu werden verdient.

Als Gegenstück zu diesem Buche mag dann E. Bechers vorzügliche Schrift genannt werden: „Der Darwinismus und die soziale Ethik“ (1909), welche die entwicklungstheoretische Literatur der sozialen Frage in großem Umfange diskutiert und zu dem Tille gerade entgegengesetzten Ergebnisse gelangt, daß das brutale „laisez-faire“ des Daseinskampfes einer rationalen Züchtung nicht entspricht.

Aus der unermeßlich anschwellenden Nietzsche-Literatur, die zu verzeichnen nicht dieses Ortes sein kann, will ich hier nur einiges herausheben, was speziell die sogenannte Ethik Nietzsches zu beleuchten geeignet ist. Vor allem das treffliche Buch A. Fouillées: Nietzsche et l'Immoralisme, eine der besten kritischen Arbeiten über Nietzsche, die wir besitzen. Außerdem die feinsinnige Arbeit von A. Riehl in „Klassiker der Philosophie“ und R. Richter: F. Nietzsche (1903), der ebenfalls die ethischen Anschauungen Nietzsches eingehend behandelt. Vgl. auch die eingehende Auseinandersetzung mit Nietzsche im II. Bande seines Buches: Der Skeptizismus in der Philosophie und seine Überwindung. Vgl. Fr. Jodl: Das Nietzsche-Problem (Österreichische Rundschau, III. Bd.) und den wertvollen Aufsatz von A. Benn: The morals of an immoralist im J. Journal of Ethics, 19. Bd., Nr. 1 und 2. — Mit unbeirrtem gesunden Menschenverstande, der manchen Nietzscheverehrern völlig abhanden gekommen zu sein scheint, hat auch M. Nordau im 2. Bande seines Buches „Entartung“ (1892) über Nietzsche geurteilt.

[6] Hartmanns ethische Ideen im Zusammenhang mit seiner Metaphysik und dem Gedanken der Welterlösung sind in den Schlußkapiteln seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ entwickelt. Damit muß natürlich die prinzipielle Begründung des Pessimismus in der „Philosophie des Unbewußten“ und die Sammelschrift: „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus“ (2. Aufl. 1891) verglichen werden. (Siehe die „Nachträge“ auf S. 740.)

[7] Über die Geschichte der evolutionistischen Ethik ist zu vgl. außer den bereits genannten Arbeiten von Williams und Tille namentlich Guyau: La Morale Anglaise Contemporaine, und Fouillée: Critique des Systèmes de Morale Contemporains.

[8] Vgl. zu diesen Ausführungen Schultze-Gävernitz: „Zum sozialen Frieden. Eine Darstellung der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes im 19. Jahrhundert“, 1890; und über das Zusammenwirken der sozialen Tendenzen, die von seiten des Positivismus und des christlichen Sozialismus vertreten wurden mit den Bestrebungen der englischen Arbeiter das wichtige Buch von Sidney und B. Webb: History of Trade-Unionism (1894).

Über Ruskin vgl. man die schöne Monographie von S. Saenger, welche neben dem Ästhetischen das Sozialpolitische in Ruskins Tätigkeit eingehend berücksichtigt.

[9] Die Principles of Ethics bilden den 9. und 10. Band des System of Synthetic Philosophy. Es enthält der 9. (1.) Band: The Data of Ethics;

The Inductions of Ethics; The Ethics of Individual Life. Der 10. (2.) Band: Justice; Negative Beneficence; Positive Beneficence. Zwischen dem ersten Erscheinen der „Data“ und den übrigen Teilen liegt ein Zeitraum von 17 bis 18 Jahren.

[10] Spencers Ethik, als ein scharfsinnig durchgeführter Versuch zu zeigen, daß entwicklungsgeschichtliche Gedanken nicht notwendig zur ausschließlichen Betonung der Auslese als sittliches Mittel und der physiologischen Tüchtigkeit der Rasse als Ziel der Ethik führen müssen, ist viel erörtert worden. Er ist natürlich den einen zu sehr Evolutionist, den anderen zu sehr Humanist, den einen zu sehr Individualist, den anderen zu sehr Sozialist. Vgl. über ihn namentlich die oben genannten Werke von Williams, Fouillée und Guyau; dann Martineau: Types of ethical theory, Vol. II, Book II und Störring, Ethische Grundfragen, I. Teil, S. 44 bis 101: Der deduktive Eudämonismus; Tille: Von Darwin zu Nietzsche, S. 72 ff.: Der physiologische Utilitarismus. Interessant ist die Besprechung der Spencerschen Ethik durch einen der wichtigsten Fortbildner der wissenschaftlichen Ethik, S. Alexander im „Mind“, N. S. Bd. II und III (1893 und 1894); und durch den Jesuiten Cathrein: Die Sittenlehre des Darwinismus, 1885. — Mit besonderer Liebe und Hingebung hat sich neuerdings G. Salvadori in Spencers Gedankenwelt vertieft. Siehe seine Schriften: Herbert Spencer e l'opera sua (1900); La Scienza economica e la teoria dell' evoluzione (1901) und besonders die eingehende Untersuchung: L'Etica evolutionista. Studio sulla filosofia morale di Herb. Spencer (1903), welche im 1. Teil eine Darstellung, im 2. Teil eine auf Spencers Prinzipien aufgebaute Theorie der evolutionistischen Ethik gibt. — Speziell zu Spencers Sozialethik ist zu vergleichen die tief eindringende Arbeit von J. M. Bösch: „Die entwicklungstheoretische Idee sozialer Gerechtigkeit. Eine Kritik und Ergänzung der Sozialtheorie Herbert Spencers“ (1896).

[11] Vgl. Savage: The morals of evolution und „Die Religion im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre“, deutsch von Schramm, 1886. Drummond: Natural law in the spiritual world, (1884) u. ö. (auch deutsch). The ascent of man (1894), u. a.

[12] Vgl. über Darwins im Texte erwähnte Anschauungen das 21. Kapitel der „Abstammung des Menschen“; und den Aufsatz von A. R. Wallace: „Human Selection“ (Fortnightly Rev. Oct. 1891; deutsch in Hardens „Zukunft“, 1894, Nr. 93). Huxleys Romanes Vorlesung: „Evolution and Ethics“, erschien 1893. Siehe auch Collected Essays, 9. Bd., 1894. Die im Text erwähnte Auseinandersetzung mit Spencer, welche manches Interessante enthält, steht im „Athenaeum“, Juli und August 1893. Mit diesen Äußerungen Huxleys sind zu vgl. die Aufsätze: „On the natural inequality of men“ (1890), und „Natural rights and political rights“ (1890) in Collected Essays, Vol. I.

[13] Carneris ethisches Hauptwerk „Sittlichkeit und Darwinismus; drei Bücher Ethik“ erschien zuerst im Jahre 1870; 2. Auflage bedeutend vermehrt und überarbeitet 1902. In der späteren „Grundlegung der Ethik“,

zuerst 1880 u. ö., überwiegt die Darstellung des von Carneri ausgebildeten Monismus (und seine Durchführung durch Anthropologie und Psychologie) das Ethische im engeren Sinne; eben dadurch rückt aber Carneris ethische Anschauung in einen größeren Zusammenhang. Seine Gedanken über die ethische Durchbildung der Einzelpersönlichkeit in konkreten Lebensverhältnissen hat er in dem prächtigen Buch: „Der moderne Mensch; Versuche über Lebensführung“ (1891 u. ö.) niedergelegt. Zu diesen genannten Arbeiten enthalten seine unter dem Titel „Entwicklung und Glückseligkeit“ gesammelten Essays (1886) zahlreiche Ergänzungen. Alle Arbeiten gehören um so enger zusammen, als Carneri den Begriff der Ethik ausdrücklich dem der „Moral im engeren Sinne“ als einer Lehre von Tugenden und Pflichten entgegenstellt. Ethik ist ihm die Zusammenfassung der letzten Resultate der gesamten philosophischen Wissenschaften, in ihrer Anwendung aufs praktische Leben, auf die Gesittung überhaupt. — Die beste und ausführlichste Darstellung der Ethik Carneris steht bei Williams, a. a. O. S. 143 ff.

Ähnliche Gedanken, psychologisch und ethisch weniger vertieft, aber mit breiterer Ausführung des naturwissenschaftlichen Weltbildes, auch bei B. Vetter (dem Übersetzer des Systems der synthetischen Philosophie H. Spencers) in seinem Buche: Die moderne Weltanschauung und der Mensch (1894). (Siehe die „Nachträge“ auf S. 740.)

[14] Man vgl. über diesen Gegensatz die wertvollen Angaben bei L. Woltmann: Die darwinistische Theorie und der Sozialismus (1899) 2. Abschnitt. Woltmann rechnet sich selbst zu den darwinistischen Anhängern des Sozialismus und gibt im 7. Abschnitt eine theoretische Darlegung seiner Gedanken über den Darwinismus und die Probleme der Sozialpolitik.

[15] Lassalles große und mächtige Gestalt ist durch die spätere Entwicklung des deutschen Sozialismus stark in den Hintergrund gedrängt worden. Hätte er nicht ein so frühzeitiges Ende gefunden, so würde die deutsche Sozialdemokratie wohl kaum in die Bahn einer so kleinlichen Negation und engherzigen Klassenpolitik geraten sein, wie sie zum großen Schaden der inneren Entwicklung des Deutschen Reiches auch seit dem Ausbau der großen Sozialgesetzgebung konsequent festgehalten wird. — Die Literatur über Lassalle ist gering. Vgl. seine Reden und Schriften, herausgegeben von E. Bernstein in 3 Bänden, mit einer wertvollen Einleitung, ferner den vortrefflichen Aufsatz von E. v. Plener in der „Deutschen Biographie“, sowie H. Oncken: Lassalle (Sammlung Politiker und Nationalökonomen von Schmoller und Hintze). (Siehe die „Nachträge“ auf S. 740.)

[16] Über Lange vgl. man die sehr reiches Material bietende Monographie von Ellissen (1891).

[17] Eine vortreffliche und trotz der freidenkerischen Gesinnung des Verfassers sehr unbefangene Darstellung dieser katholischen Bewegung findet sich bei G. Cesca: „La religione morale dell' umanità“, 1902 (Appen-

dice). Vgl. außerdem die Angaben bei Herkner: „Die Arbeiterfrage“ (2. Aufl. 1897) 22. Kapitel.

[18] Siehe Uhlhorn: Katholizismus und Protestantismus gegenüber der sozialen Frage. Harnack: Die evangelisch-soziale Aufgabe im Lichte der Geschichte der Kirche (Preuß. Jahrbücher 1894). Derselbe: Evangelisch-Sozial (1896). — Auf katholischer Seite: A. M. Weiß: Apologie des Christentums vom Standpunkt der Sittenlehre. Besonders reichhaltig im polemischen Sinne ist W. Schneider: Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit, 1900.

Auf protestantischer Seite: Luthardt: Apologie des Christentums, 3. Bd.; Apologetische Vorträge über die Moral des Christentums.

[19] Vgl. zu Tolstoj: W. Bode: Die Lehren Tolstojs. Ein Gedankenauszug aus allen seinen Werken (1900); A. Maude, Tolstoj (1910), eine vollständige kritische Darstellung der Gedankenwelt Tolstojs; und das beachtenswerte Kapitel bei M. Nordau: Entartung, I. Bd. (1892).

Anmerkungen zum XVII. Kapitel

[1] H. Sidgwicks „The Methods of Ethics" sind zuerst 1874 erschienen; 4. Aufl. 1890. Eine deutsche Übersetzung findet sich in der Philosophisch-soziologischen Bücherei, Bd. 17 und 18. Sehr ausführliche Analysen der Methods von A. Bain in der Zeitschrift „Mind", I. Bd., S. 179 ff. und von G. v. Gizycki in V. Schr. f. wiss. Philos., Bd. 4 und 9. Repliken der so scharf angegriffenen intuitiven Schule von Bradley: Mr. Sidgwicks Hedonism; an examination of the main argument of the Methods of Ethics (1877); von Calderwood: Mr. Sidgwick on intuitionalism (Mind Vol. I, S. 192). Auch die Kritik Guyaus in „La Morale Anglaise contemporaine" (6. Aufl. 1902) darf man hierher rechnen. — Über einige andere Zwischenglieder zwischen dem älteren englischen Utilitarismus und der evolutionistischen Ethik, wie S. Bailey (Philosophy of human mind, 1853—1856), A. Bain (Mental and moral science, 1868 u. ö.), G. Grote (Fragments on ethical subjects, 1876) siehe man die Ausführungen bei Guyau: La Morale Anglaise.

[2] Bradleys „Ethical Studies", in den Kreisen des englischen Idealismus hochgeschätzt, haben durch einen so scharfsinnigen Beurteiler wie H. Sidgwick eine schroffe Zurückweisung erfahren (Mind Vol. I, S. 545), welche bei dem sonst so höflichen Tone der englischen Polemik auffällt. Vgl. damit das freundliche Urteil H. Höffdings in „Moderne Philosophen" (deutsch 1905), S. 54 ff.

[3] Über Greens Ethik vgl. man die sehr instruktive Studie von Sidgwick im „Mind", IX. Bd. (1884) und die Dissertation von G. F. James: Green und der Utilitarismus. 1894 in: Abhandlg. z. Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von B. Erdmann. Über das Verhältnis der Grundanschauung zur deutschen Philosophie siehe A. Seth: Hegelianism and Personality (1887). In Ueberweg-Heinzes Grundriß der Geschichte der Philosophie, IV. Bd. (10. Aufl. 1906) steht eine ziemlich ausführliche und gut orientierende Darstellung.

[4] Über Martineaus „Types" vgl. man Sidgwick im „Mind" (X. Bd. 1885) und Martineaus Repliken ebenda, S. 628 und XI. Bd., S. 145 sowie die ausführliche Besprechung eines Anonymus im 162. Bd. der Edinburgh Review.

[5] Cairds Hauptwerk: „The critical philosophy of I. Kant" (2 vols)

erschien 1889; seine Gifford-Lectures: „The evolution of religion" (2 vols) 1893.

[6] Ein vollständiges Verzeichnis der Literatur der neuesten englischen Ethik, nach Schulen geordnet, findet man bei J. H. Muirhead, The Elements of Ethics (2. Aufl. 1894). Außerdem bieten die Bände des „International Journal of Ethics", in welchen ganz überwiegend englische und amerikanische Autoren zu Wort kommen, sowohl in den selbständigen Aufsätzen als in den zahlreichen Buchbesprechungen vielfach Material.

[7] Die beste Darstellung und Kritik Renouviers und seiner Richtung gibt A. Fouillée: Critique des systèmes de morale contemporains (1887). Vgl. die Polemik zwischen Renouvier und Fouillée aus Anlaß von dessen Schriften: „La liberté et le déterminisme" und „L'idée moderne du droit" in der Zeitschrift La Critique Philosophique Année, VIII, Nr. 7, 14, 22.

[8] Für Fouillées Anschauungen kommen außer dem historisch-kritischen Werke über die Moralsysteme in Betracht das Buch: L'idée moderne du droit en Allemagne, en Angleterre et en France (1878) und ferner die Spezialarbeiten über Nietzsche und Kant: „Nietzsche et l'immoralisme" (2. Aufl. 1903) und „Le moralisme de Kant et l'amoralisme contemporain" (1905).

[9] Am stärksten und kenntlichsten ist die Verwandtschaft Fouillées mit Proudhon, an welchen nicht nur seine Schrift: „Idée moderne du droit" erinnert, sondern namentlich auch der Begriff der „idée force". Man vgl. oben Kap. IX, 3. Abschn., Nr. 5.

[10] Die Hauptschriften Guyaus: „Sittlichkeit ohne Pflicht" und „Die Irreligiosität der Zukunft" sind ins Deutsche übersetzt und finden sich in der „Philosophisch-soziologischen Bücherei", Bd. 13 und 20.

[11] An den Beginn der Richtung muß vielleicht das ausgezeichnete Werk von Déspine gestellt werden: „Psychologie Naturelle. Études sur les facultés intellectuelles et morales dans leur état normal et dans leurs manifestations anomales chez les aliénés et les criminals" (1868). Von den Späteren sind vorzugsweise wichtig Joli: La France Criminelle und: Le Crime; étude sociale; Féré: Dégénérescence et Criminalité; Aubry: La Contagion du Meurtre; Bouillet: Types Nouveaux und die durch originelle Betrachtungsweise ausgezeichneten Arbeiten von Tarde: La Criminalité Comparée; La Philosophie Pénale; Les Lois de l'Imitation. Namentlich bei diesem Autor tritt die im Texte erwähnte Opposition gegen Lombroso bestimmt hervor. Dieser ist wohl der meistgekannte von den italienischen Soziologen und Kriminalogen; aber neben ihm dürfen Männer wie E. Ferri, Garofalo und Colajanni nicht übersehen werden. Durkheims Ideen sind vorzugsweise niedergelegt in der Schrift: De la division du travail social (1893), Préface und Introduction. Diese Gedanken sind in neuester Zeit vorzugsweise aufgenommen von L. Lévy-Brühl: La morale et la science des moeurs (1903). Einen ähnlichen Standpunkt nimmt auch G. Simmel ein in seiner geistreichen, aber völlig zersetzenden „Einleitung in die Moralwissenschaft" (2. Aufl. 1904). Daß auch Leslie Stephens

„Science of Ethics" sich mit diesen Anschauungen berührt, ist oben schon erwähnt worden. Zur Kritik vgl. man das Buch S. Déploige: Le conflict de la morale avec la sociologie (1911), welches reiche Literatur und viele beachtenswerte Gedanken enthält.

[12] Man vgl. dafür die sehr instruktive Polemik, welche Guyau (Sittlichkeit ohne Pflicht S. 237 ff., Anmerkung) gegen Lombroso, Ferri (Il diritto di punire, 1882) und Garofalo (Di un criterio positivo della penalità, 1880) führt.

[13] Über die italienische Philosophie der neuesten Zeit vgl. man das außerordentlich reichhaltige Werk von K. Werner: Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts (5 Bde. 1884—1886), von welchen der 4. Band eine Darstellung des Positivismus und Evolutionismus in Italien bringt und namentlich Ardigò und Cesca ausführlich berücksichtigt. Ferris „Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIX. siècle" (1869) behandelt nur die älteren Richtungen. Speziell über Ardigò vgl. man den schönen Abschnitt bei H. Höffding, Moderne Philosophen (1905) S. 38—50. Eine sehr gute Orientierung über die Entwicklung und die Hauptrichtungen der italienischen Moralphilosophie seit Vico gibt L. Friso: Filosofia morale, 1893 (Geschichte der Ethik), 26. Kapitel.

[14] Siehe über Romagnosis historische Stellung und den inneren Zusammenhang seiner Gedanken mit Hegel einerseits, mit Comte anderseits die wertvolle Studie von Fr. P. Fulci: „Il positivismo italiano: Romagnosi" in „L'etica del positivismo per F. Jodl e Fr. P. Fulci" (1909); deutsche Sonderausgabe von N. C. Wolff unter dem Titel: Die Ethik des Positivismus in Italien, herausgeg. mit Einleitung von W. Börner (1911). Daselbst auch weitere literarische Angaben über Romagnosi, sowie das Wichtigste aus seinem Leben.

[15] Die meisten Arbeiten Ragniscos sind in den „Atti del R. Istituto Veneto di scienza, lettere ed arti" enthalten und außerdem in Sonderausgaben veröffentlicht. Ich erwähne: La fede, la speranza e la carità nell' etica moderna (1895); La preghiera nell' etica moderna (1896); Il pentimento (1900); La milizia della nostra vita (1897).

[16] Von Ferri kommt hier in Betracht die 1895 von H. Kurella in deutscher Bearbeitung herausgegebene Schrift: Sozialismus und moderne Wissenschaft (Bibliothek der Sozialwissensch. 1895) und Socialismo e Criminalità. — Am entschiedensten und gründlichsten wird die ökonomische Geschichtsaufassung durch St. Loria vertreten. Siehe: Les bases économiques de la constitution sociale (1894). Vgl. ferner die Darstellungen des sozialistischen Gedankenkreises von A. Labriola: Il socialismo (1890) und Oggero: Il socialismo; (2. ed. 1894).

[17] Von Vanni kommen in Betracht die Arbeiten: Il problema della filosofia del diritto (1890); Gli studi di Henry Sumner Maine e le dottrine della filosofia del diritto (1892); und Lezioni sulla filosofia del diritto (2. ed. 1896). Von Del Vecchio: Diritto e personalità umana nella storia del pensiero (1904); Su la teoria del contratto sociale (1906). Von Fragapane: Il problema

delle origini del diritto (1896). Von Bonucci: La derogabilità del diritto naturale nella scolastica (1906) und L'orientazione psicologica dell' etica e della filosofia del diritto (1907).

[18] A. Spirs Hauptwerk, welches die erkenntnistheoretische Grundlage seiner Weltanschauung enthält, ist „Denken und Wirklichkeit", welches sich selbst „Versuch einer Erneuerung der kritischen Philosophie" nennt (1873 u. ö.). Seine Ethik ist vorzugsweise in der Schrift: Moralität und Religion (1874) enthalten; vgl. Gesammelte Schriften, 3. und 4. Band. Zur näheren Charakteristik und Kritik vgl. die Besprechungen von Fr. Jodl in Zeitschrift für Philosophie, Bd. 88, S. 291 und Bd. 91, S. 156. Besonders instruktiv ist ein Vergleich zwischen Spirs Weise, die Dinge zu betrachten, und dem S. 555 f. zu erwähnenden E. Laas, welche sich wie Ja und Nein, wie Thesis und Antithesis zueinander verhalten.

[19] Vgl. Felix Dahn: Die Vernunft im Recht (1879), welches ganz und gar eine Auseinandersetzung mit dem „Zweck im Recht" ist; und J. Spindler: Iherings Theorie des Sittlichen in der Juristik (Vierteljahrsschrift, 25. Bd. 1893).

[20] Siehe oben Kap. VIII, Nr. 3 und Kap. XIII, 2. Abschn., Nr. 3. Vgl. auch, was oben über die neueste Entwicklung der englischen Ethik gesagt worden ist.

Anmerkungen zum XVIII. Kapitel

[1] Über diese spätere Entwicklung des Positivismus vgl. man die streng quellenmäßige und wertvolle Arbeit des Jesuiten H. Gruber: Der Positivismus seit dem Tode Comtes (1891). Leider hat das Buch bis jetzt keine Fortsetzung erfahren.

[2] C. Coignet: La morale indépendante dans son principe et dans son objet. 1869. (Bibliothéque de philosophie contemporaine.) Mehr eine wissenschaftliche Darstellung und Verteidigung des Standpunktes als eine populäre Ethik. — Renouviers „Petit traité de morale à l'usage des écoles primaires laiques" trägt nicht den Namen des Verfassers, sondern den Vermerk: Par la Revue „La Critique Philosophique". Es verdient bemerkt zu werden, daß Renouvier in der Vorrede dankbar die Anregung und Förderung anerkennt, welche er durch das Buch eines deutschen Autors, W. Fricke, „Sittenlehre für konfessionslose Schulen" (1872) empfangen habe — ein Buch, welches in Deutschland ganz unbeachtet geblieben und völlig vergessen worden ist. Tiberghiens „Elements de morale universelle à l'usage des écoles laiques", 1879 erschienen, sind ebenso, wie das vorhergehende, für Schüler und Lehrer zugleich gedacht; aber ebensowenig wie dieses jemals zu praktischer Verwendung gekommen. Die belgische Staatsschule kennt keinen selbständigen ethischen Unterricht. Außerdem mögen hier einige sehr verdienstliche Darstellungen der theoretischen und angewandten Ethik für weitere Kreise, namentlich auch für die Lehrer und Lehrerbildungsanstalten, erwähnt werden. Die besten sind wohl die „Leçons de Morale" von H. Marion, dessen wissenschaftliche Bedeutung oben besprochen wurde (1883 u. ö.). Auch der Spiritualismus, von dessen Vertretern Jules Simon mit dem Buche „Le Devoir" (zuerst 1854; nun in vielen Auflagen verbreitet) bereits genannt worden ist, macht mit A. Francks „Morale pour tous", M. Ferraz „Philosophie du devoir, ou principes fondamentaux de la morale" (1869) und einigen populären Arbeiten von P. Janet (Eléments de Morale, 1869; La famille, 6. éd. 1865; Philosophie du bonheur, 3. éd. 1868) neue Versuche, die Herrschaft über die Geister zu behaupten.

[3] Ich nenne einige der besten und meistbenutzten dieser Katechismen von Verfassern, deren Namen auch sonst in der französische Literatur einen guten Klang haben. G. Compayré: Elements d'instruction mo-

rale et civique (als Vorbereitung auf den „degré moyen et supérieur" desselben Verfassers); daneben eine Sammlung „Lectures morales et civiques". — L. Liard: Morale et enseignement civique à l'usage des écoles primaires. — P. Laloi: La première anée d'instruction morale et civique. — L. Mabilleau: Cours de morale et Cours d'instruction civique (4 vols.). Der Unterricht ist als ein dreistufiger gedacht. Manche Verfasser haben nur für einzelne Stufen, andere für sämtliche Stufen geschrieben. — Vgl. außerdem als Hilfsmittel für den Unterricht: Gérard, Maximes morales du petit écolier français; Ch. Boniface: Pour le commencement de la classe (Garçons); 200 Lectures quotidiennes. Desmaisons: Dasselbe, für Mädchen.

[4] Über die Wichtigkeit dieses Punktes keinen Zweifel zu lassen, sind die Instruktionen zum Schulgesetz aufs eifrigste bemüht. Immer wieder wird darauf hingewiesen, daß die instruction morale auf einem ganz anderen Boden stehe und nach einer ganz anderen Methode erteilt werden müsse als alle übrige Unterweisung; daß hier das Herz zum Herzen sprechen und vor allem auf das lebendige Gefühl der Kinder gewirkt werden müsse. Die Lehrer werden angehalten, sich nach dieser Richtung auf das sorgfältigste vorzubereiten, zur Besprechung geeignete Fälle aus dem Leben, Erzählungen, Denksprüche u. dgl. zu sammeln, um jederzeit Material für die Belebung des Unterrichts zur Hand zu haben. Auch theoretisch hat die französische Pädagogik in dieser Richtung vorgearbeitet. Man vgl. z. B. das Buch von Thomas: L'Éducation des Sentiments (1899), welches sehr gute Erläuterungen zu allen Katechismen enthält und Anleitung gibt, ihre Vorschriften von der Gefühlsseite her zu ergänzen. Auch die Arbeiten des philosophischen Pädagogen B. Pérez mögen hier genannt werden: L'enfant de trois à sept ans; Le caractère de l'enfant à l'homme; und ebenso Payot: L'éducation de la volonté (1894), deutsch von Völkel, 3. Aufl. 1910. Vortreffliche theoretische Erörterungen über die Möglichkeit und die Notwendigkeit des Moralunterrichts in der Schule gibt auch Guyau: Hérédité et Éducation, 3. Teil, 2. Kap.

[5] Der Positivismus und die Vertreter der Morale indépendante sind in bezug auf die Autonomie der Ethik ganz konsequent; auch in dem Petit Traité Renouviers ist von Gott nicht die Rede; sehr fein und vorsichtig, ganz im Sinne von Kants RGV., werden die religiösen Pflichten bei Marion behandelt. Der Kontrast gegen die spiritualistischen Autoren ist in die Augen springend. Die offiziellen Erläuterungen zum Schulgesetz berufen sich einfach auf die Tatsache, daß die große Mehrzahl der Kinder, welche in die Volksschule kommen, irgend eine Vorstellung von Gott „als Schöpfer der Welt und Vater der Menschen" mitbringen und gelernt haben, an diese Vorstellung irgendwelche, wenn auch noch so vage, sittliche Begriffe anzuknüpfen; die Aufgabe des Lehrers könne nicht sein, diese Dinge zu bekämpfen, sondern dasjenige zu entwickeln, was sie für den Aufbau der sozialen Ethik wertvoll macht. (Siehe Brouard und Deffodon: Les nouveaux programmes des écoles primaires.) Jede Verletzung der kindlichen Seelen,

jede Verwirrung des Gemütes durch irgendwelche Polemik zu vermeiden, wird dem Lehrer ausdrücklich zur Pflicht gemacht. Wie übel sticht der fanatische Haß, mit welchem die Klerikalen die neue Schule verfolgen, von dieser feinfühligen Vorsicht ab!

[6] Die Erklärungen Kants gegen jede heteronome Begründung der Ethik siehe GMS. 2. Abschn.: „Einteilung aller möglichen Prinzipien der Sittlichkeit usw." RGV.: die ersten Sätze der Vorrede; vgl. 4. Stück, 1. Teil, Anmerkung.

[7] Natürlich gehen je nach dem Standpunkte die Urteile über diesen Punkt weit auseinander. Der im Jahre 1889 veröffentlichte Bericht von M. F. Lichtenberger (Mitglied des conseil supérieur de l'instruction publique): „L'éducation morale dans les écoles primaires" spricht sich gerade über das Festhalten einer gewissen Verbindung zwischen Religion und Moral bei Ausscheidung alles Konfessionell-Dogmatischen mit besonderer Anerkennung aus. Aber Lichtenberger ist protestantischer Theologe. Sein Bericht steht im Recueil de monographies pédagogiques publiées à l'occasion de l'exposition universelle de 1889, Bd. IV, S. 77—190. Zwanzig Jahre später, auf dem ersten internationalen Kongreß für Moralpädagogik (London 1908) hat ein französischer Ethiker, A. Moulet, die Beseitigung des Gottesbegriffes aus den Lehrbüchern der Volksschule gefordert. Dies ist nur eine Frage der Zeit. Seit dem Jahre 1905 ist aus den Lehrplänen der Écoles normales für Lehrer und Lehrerinnen der Hinweis auf Gott und auf die Unsterblichkeit verschwunden. (Siehe Papers on Moral Education, ed. by G. Spiller, 1908, S. 196.)

[8] Über den Moralunterricht in Frankreich vgl. man die gleichnamige Schrift von W. Börner, welche die betreffenden Partien des französischen Unterrichtsgesetzes in deutscher Übertragung gibt (1910). Daselbst auch weitere Literatur. Ferner den oben schon erwähnten Bericht Lichtenbergers und die Notes d'inspection von F. Pécaut (Generalinspektor des öffentlichen Unterrichtswesens) in der Révue pédagogique (Oktober 1894). Beide sind gerade aus dem Grunde so wertvoll, weil sie — ohne irgendwelche Schönfärberei — von den Schwierigkeiten der Einführung und den Mängeln im Betrieb des Moralunterrichts, wie auch von der Stellung, welche Lehrer, Eltern, Kinder, Geistliche dazu einnehmen, redlich Zeugnis ablegen. Vgl. ferner die Studien A. Dörings über die französische Volksschule (Preuß. Jahrbücher 78. Bd. [1894] und Vossische Zeitung, Sonntagsbeilage vom 30. August und 6. September 1896), welcher sich zwar vielfach kritisch verhält, aber doch anerkennt, „daß sich hier in noch unvollkommener Hülle ein Vorgang von höchster kulturgeschichtlicher Bedeutung vollziehe." Vgl. über die methodischen Fragen auch die Äußerungen eines hervorragenden französischen Pädagogen, F. Buisson, in seinem Dictionnaire de Pédagogique (1911).

[9] Über die rechtlichen Verhältnisse, die Stellung von Moral- und Religionsunterricht in der italienischen Volksschule orientiert am besten der wertvolle Aufsatz von Fr. P. Fulci: „Kirche, Staat und Schule in Italien"

in der Halbmonatsschrift „Das freie Wort“, 8. Jahrgang, Nr. 2. — Das Buch „Cuore“ hat auch in einer guten deutschen Übersetzung von R. Wülser sehr große Verbreitung gefunden. Der spezifisch nationale Einschlag ist indessen so stark, daß es nicht nur eines Übersetzers, sondern eines kongenialen Bearbeiters bedürfte, um es außerhalb Italiens ganz brauchbar zu machen.

[10] Um die Verbreitung dieser Literatur im deutschen Sprachgebiet hat sich G. v. Gizycki die größten Verdienste erworben. Er übersetzte von W. M. Salter: „Die Religion der Moral“ (1885) und von demselben ein Bändchen: „Moralische Reden“ (1889); von St. Coit: „Die ethische Bewegung in der Religion“ (1890); von F. Adler: „Der Moralunterricht der Kinder“ (1894). Leider sind F. Adlers übrige Schriften, so namentlich die grundlegende, „Creed and Deed“, und dann die späteren „The Religion of Duty“, „Life and Destiny“ nicht in deutscher Sprache vorhanden. Unter den anderen Kräften ist vor allem W. L. Sheldon zu nennen (Lekturer der Society for Ethical Culture in St. Louis), welcher eine Reihe ethischer Reden, ganz im Geiste Salters und Coits, in dem Buche: An Ethical Movement (1896) zusammengefaßt und außerdem noch als Handbuch für den Schulunterricht „A graded course of ethical instruction for the youg“ (in vier Stufen) herausgegeben hat. Auch der schönen Schrift von G. Spiller: „The Faith in Man. The religion of the 20th century“ (1908) mag hier noch gedacht werden. — Aus einem Preisausschreiben der American Secular Union sind zwei in ihrer Art vortreffliche Arbeiten für moralpädagogische Zwecke hervorgegangen: N. P. Gilman: „The laws of daily conduct“; und E. P. Jackson: „Character Building“ (1892). Neuerdings ist unter dem Titel: „The ethical movement, its principles and aims“ eine Sammlung von Essays mehrerer Verfasser, herausgegeben von H. Bridges. erschienen 1911, welche als eine sorgfältige und instruktive Darstellung der theoretischen Grundlagen des ethical movement in den anglo-amerikanischen Ländern bezeichnet werden darf. Das religiöse und gemeinschaftsbildende Moment in der ethischen Bewegung ist am stärksten von St. Coit herausgearbeitet worden, welcher den ethischen Idealismus geradezu als eine neue Kirche proklamiert und sich mit dem bestehenden Kirchentum ausführlich auseinandersetzt. Vgl. seine Bücher: „National Idealism and a State Church“ und „National Idealism and the Book of Common Prayer“. Interessant wegen des sympathischen Grundzuges der Darstellung ist auch das Kapitel V bei G. Cesca: „La religione morale dell’ umanità“ (1902), welches die Entwicklung der ethischen Gesellschaften ziemlich eingehend behandelt. Gute Orientierung über Geschichte und Gedankengehalt der internationalen ethischen Bewegung gibt auch A. Moulet: Die Pioniere des sittlichen Fortschritts; deutsch von R. Penzig 1902. Siehe auch die kleine Schrift W. Börner: Die ethische Bewegung (1912).

[11] The Moral Education League: „A non-sectarian and non-party association, to urge the vital importance of efficient moral and civic education in schools“. Präsident: Professor J. S. Mackenzie.

[12] Neben dem Graduated Syllabus for moral and civic instruction, welchen die Moral Education League herausgegeben hat (bis zum 14. Jahre reichend), steht eine Anzahl anderer, von provinziellen Schulbehörden herausgegebener, die nach dem gleichen Prinzip verfahren. Außerdem hat die Liga einige wertvolle Handbücher zur Hilfe für die Lehrer und ethische Lesebücher für Kinder herausgegeben. Die besten sind die Schriften von J. F. Gould: The Childrens Books of Moral Lessons (1899–1908). Für Einzelheiten vgl. man die Vierteljahrsschrift der Moral Education League (London).

[13] Über das Verhältnis von D. Fr. Strauß zu diesem Problem geben seine Briefe, namentlich die an seinen Bruder Wilhelm, sowie die an Vischer und Zeller Aufschluß. Siehe: „Ausgewählte Briefe von D. Strauß. Herausgegeben und erläutert von E. Zeller (1895)." S. besonders Nr. 418; 456; 553; 556. Vgl. die Besprechung von Fr. Jodl in der Zeitschrift Euphorion, V. Bd.

[14] Geraume Zeit vor den Schulgesetzdebatten des Jahres 1892 war ein Anonymus (ein gewesener preußischer Offizier!) in einer Schrift: „Ein Vorschlag zur Beilegung des Kulturkampfes" (1881) mit der größten Klarheit und Entschiedenheit für die Trennung des Religions- und Moralunterrichts in der Schule eingetreten. Die ausgezeichnete Schrift verdient, nicht vergessen zu werden. Auch der von Dittes und Gizycki angeregte Schweizer Pädagoge Fr. Wyß ist schon 1887 in seinen „Pädagogischen Vorträgen zur Fortbildung der Lehrer" mit voller Entschiedenheit für die ethische und staatsbürgerliche Unterweisung in der Schule eingetreten. — Noch während der Debatten im preußischen Landtage erschien Fr. Jodls: „Moral, Religion und Schule; zeitgemäße Betrachtungen zum preußischen Schulgesetz" (1892), worin die Frage prinzipiell diskutiert und zuerst auf die Bedeutung der französischen Schulgesetzgebung und ihres Moralunterrichts hingewiesen wurde. Um dieselbe Zeit gab auch F. P. Huber die Schrift heraus: „In letzter Stunde" (1892), allerdings mehr politisch als ethisch gehalten, aber viel Beachtenswertes bietend. Aus der späteren Diskussion sind hervorzuheben die in Anmerkung 8 erwähnten Studien A. Dörings; ferner O. Muser: Der Kampf um die Schule, in „Flugschriften der Deutschen Volkspartei", Nr. 7 (1904) und die in Anmerkung 18 genannten Arbeiten P. Natorps.

[15] Über Gizycki vgl. man W. Bolin: Biographische Blätter von A. Bettelheim, 1. Jahrgang, 4. H.; P. v. Gizycki in der Frankfurter Zeitung, 1895, Nr. 92 und 93; Fr. Jodl in: Die Nation, 1895, 12. Jahrgang, Nr. 26.

[16] Über W. Foersters Persönlichkeit, schriftstellerisches Wirken und die Anfänge der ethischen Bewegung in Deutschland orientieren am besten seine autobiographischen Aufzeichnungen: „Lebenserinnerungen und Lebenshoffnungen" (1832–1910), Berlin 1911, besonders die Kapitel 29–32. Man vgl. damit die Sammlung von Vorträgen und Aufsätzen desselben Verfassers unter dem Titel „Lebensfragen und Lebensbilder" (1902–1904), namentlich den 2. Band.

[17] Hier sind zu erwähnen die Veröffentlichungen der Gesellschaft selbst; namentlich die „Mitteilungen der Deutschen Ges. f. eth. Kultur", herausgegeben vom Hauptvorstande (1893 f.) und die Sammlungen der Vorträge, welche auf dem Eisenacher und dem Züricher Kongresse (1893 und 1896) gehalten worden sind; ferner die Zeitschrift „Ethische Kultur", begründet durch G. v. Gizycki im Jahre 1893 (ursprünglich nicht offizielles Organ der Gesellschaft, und erst 1897 von derselben übernommen) — ein literarischer Mittelpunkt für die Diskussion ethischer Probleme; weiters das oben schon genannte Sammelwerk W. Foersters: „Lebensbilder und Lebensfragen" und die programmatischen Ausführungen Fr. Jodls: „Personleben und Gemeinschaftsleben" in: Mitteilungen der D. Ges. f. eth. K. 1893, Nr. 2; „Wesen und Ziele der ethischen Bewegung in Deutschland" (1893 u. ö.); „Was heißt ethische Kultur?" (Schriften des Vereins zur Verbreitung gemeinnütziger Kenntnisse zu Prag, Nr. 191, 1894.); „Über das Wesen und die Aufgabe der Ethischen Gesellschaft" (1894 u. ö.). Das im Jahre 1893 erlassene Preisausschreiben der Gesellschaft für die Abfassung eines volkstümlichen „Handbuches der menschlich-natürlichen Sittenlehre, welches Eltern und Erzieher anleiten könnte, einen von trennenden Voraussetzungen religiöser oder metaphysischer Art freien ethischen Unterricht zu geben", hat keinen durchschlagenden Erfolg gehabt. Immerhin ist aus ihm ein in vieler Beziehung treffliches Buch hervorgegangen: A. Dörings „Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher" (1899). Eine höchst wertvolle Ergänzung zu diesem etwas trocken-lehrhaften Buche Dörings bietet für Eltern und Erzieher R. Penzigs Buch: „Ernste Antworten auf Kinderfragen" (1897 u. ö.) — in mancher Beziehung an die oben erwähnte Schrift F. Adlers „Der Moralunterricht der Kinder" erinnernd —, welches auf sehr anziehende Weise den Versuch macht, zu zeigen, wie eine Reihe ethischer Grundgedanken dem Kinde im Rahmen einer natürlichen Weltansicht sachgemäß und eindringlich vermittelt werden können. Beides, Begründung einer Ethik und einer Weltansicht, versucht zu vereinigen G. Hauffes „Volkstümliches Handbuch der humanen Ethik auf wissenschaftlicher Grundlage", welches schon durch seinen gewaltigen Umfang — es ist auf vier Bände angewachsen — sich mehr als eine Enzyklopädie der Ethik und ethischen Pädagogik denn als ein volkstümliches Handbuch darstellt.

[18] Die fehlende Möglichkeit praktischer Verwendung macht begreiflicherweise die ethisch-pädagogische Literatur in Deutschland geringfügig. Das oben erwähnte Buch von W. Fricke, ebenso auch F. Wyß: „Tugend- und Pflichtenlehre. Ein Hilfsmittel für die sittliche Erziehung der Jugend in nicht-konfessionellen Schulen" (1874); ferner F. P. Huber: „Dogmenlose Sittenlehre für Schule und Haus" (1892) haben sich keine Geltung in größeren Kreisen zu erringen vermocht. Anders die ethisch-pädagogischen Arbeiten von Fr. W. Foerster (Sohn des oben genannten Naturforschers und Begründers der D. Ges. f. eth. Kultur): „Jugendlehre, ein Buch für Eltern, Lehrer, Geistliche" (1904 u. ö.); „Lebenskunde — ein Buch für

Knaben und Mädchen" (1904 u. ö.); Schule und Charakter (1908 u. ö.); Sexualethik und Sexualpädagogik (1907 u. ö.): — Arbeiten, welche sich durch großes pädagogisches Geschick, feines Verständnis der Kindesseele und energische Betonung des erziehlichen Moments, der Willens- und Charakterbildung neben dem intellektuellen Moment des ethischen Unterrichts, auszeichnen. Trotzdem gehören diese Arbeiten, welche ihrer großen Vorzüge wegen weite Verbreitung gefunden haben, streng genommen nicht in diesen Zusammenhang, weil Fr. W. Foerster — andeutungsweise schon in der „Jugendlehre", immer bestimmter in seinen späteren Arbeiten, am entschiedensten in dem Buche „Autorität und Freiheit, Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche" (1910) — den Boden der ethischen Autonomie verläßt und die ausschlaggebende Begründung des Sittlichen durch die Religion und die jedem Zweifel und jedem Subjektivismus entrückte Autorität des Glaubens erwartet. — Eine Mittelstellung zwischen den Gegensätzen des rein weltlichen und des religiös-konfessionellen Moralunterrichtes nimmt P. Natorp ein. („Religion innerhalb der Grenzen der Humanität. Ein Kapitel zur Grundlegung der Sozialpädagogik." 1894.) Vgl. die späteren Schriften desselben Verfassers: „Ein Wort zum Schulantrag" (1905) und „Volk und Schule Preußens vor hundert Jahren und heute" (1908); also obligatorischer Unterricht in einer von dogmatischen Bestandteilen gereinigten, konfessionslosen Religion in allen öffentlichen Schulen. Natorp schwebt der Religionsunterricht an den englischen public schools als Ideal vor. Aber wo ist diese Religion der reinen Vernunft? Wer bekennt sie? Wer kann sie lehren? Diesen Fragen wird man nicht so leicht entgehen.

[19] Der Bund gibt Mitteilungen heraus, welche unter dem Titel: „Weltliche Schule" als Vierteljahrsbeilage zur Zeitschrift „Ethische Kultur" erscheinen und außerdem auch eine Reihe von Flugblättern.

[20] Über die Volksbildungsarbeit in Österreich, welche vielfach für analoge Bestrebungen im Deutschen Reiche vorbildlich geworden ist, vgl. man E. Reyer: Handbuch des Volksbildungswesens (1896) und Fortschritte der volkstümlichen Bibliotheken (1903); J. Himmelbaur: Das Volksbildungswesen in Österreich im „Archiv für das Volksbildungswesen aller Kulturvölker", herausgegeben von E. Schultze und G. Hamdorff, I. Bd. 1907. Vgl. ferner das „Zentralblatt für Volksbildungswesen" (1900 ff.) und die Protokolle der Delegiertentage des Zentralverbandes der deutsch-österreichischen Volksbildungsvereine.

Treffliche theoretische Erörterungen sowie praktische Winke enthalten zahlreiche Aufsätze von E. Reich, gesammelt in dessen Buche: „Aus Leben und Dichtung" (1911).

[21] Über den ganzen Komplex der hier besprochenen Probleme orientiert am vollständigsten das ausgezeichnete Buch von M. E. Sadler: Moral instruction and training in schools. Report of an international inquiry 2 Vols. I: United Kingdom. II: Foreign and Colonial (Longmanns). Zur Ergänzung vgl. man den „Report on moral instruction (general and denominational) and on moral training", 1909 (18 Kulturstaaten umfassend),

welchen G. Spiller im Auftrage der „International Union of Ethical Societies" herausgegeben hat, und der eine große Fülle positiven Materials und auch eine sehr reiche Bibliographie enthält; außerdem in zwei einleitenden Kapiteln eine eingehende systematische Erörterung des ganzen Problems der sittlichen Erziehung und Unterweisung, an sich und im Verhältnis zu den Religionsgesellschaften. Ein außerordentlich reiches Material, welches die Frage von den verschiedensten Standpunkten beleuchtet, enthält auch der Bericht über den 1. internationalen Kongreß für Moralpädagogik (Papers on moral education), herausgegeben von G. Spiller (1908) und der Bericht über den 2. Kongreß (Mémoires sur l'éducation morale), herausgegeben von A. G. Dyserinck (1912). Einen sehr handlichen Auszug aus diesen Büchern bietet G. Höft: Der heutige Stand des konfessionslosen ethischen Jugendunterrichts in den Kulturländern (1911). Neben der völligen Farblosigkeit und strengen Objektivität dieser Zusammenstellungen möge indessen die ausgezeichnete Parteischrift R. Penzigs: Zum Kulturkampf um die Schule (1905) — ein beredter Anwalt für die volle Weltlichkeit von Schul- und Moralunterricht — nicht übersehen werden. Auch Fr. W. Foerster bietet im ersten Teil seiner „Jugendlehre" viel Instruktives. — In bezug auf die staatsrechtlichen Verhältnisse zwischen Kirche und Staat, in historischer wie prinzipieller Beziehung (wobei allerdings die wichtige Schulfrage fast ganz ausgeschaltet ist), findet man reichstes Material in dem Buche von L. Luzzatti: Libertà di coscienza e libertà di scienza (1909); in französischer Bearbeitung von Chamard (Liberté de conscience et liberté de science, 1910), welches durchaus auf dem Prinzip der Trennung von Staat und Kirche und voller Denk- und Glaubensfreiheit aufgebaut ist. Vgl. meine Besprechung in „Neue Freie Presse" vom 6. August 1910. Eine gute deutsche Übersetzung hat J. Bluwstein unter dem Titel: „Freiheit des Gewissens und Wissens" (1911) erscheinen lassen.

[22] L. Luzzatti in seinem schönen, oben erwähnten Buche.

[23] Vgl. für die weitere Ausführung dieses Gedankens meine Vorträge „Wissenschaft und Religion" (1909) und „Der Monismus und die Kulturprobleme der Gegenwart" (1911).

Namenverzeichnis

Im nachstehenden Register sind nur die im Texte vorkommenden Namen angeführt. Die römischen Ziffern bedeuten die Bandzahl, die arabischen Zahlen die Seiten. Die Hauptstellen sind durch fetten Druck angedeutet.

A

Abälard I 153, **155 ff.**, 164, 204, 209, 509.
Adler, F. II **578**, 580, 581.
Aenesidemus I **60 f.**
d'Alembert I **464.**
Alexander, S. II **530 f.**
Ambrosius I 23.
de Amicis, E. II **549**, **577.**
Amyraut I 206.
Anaxagoras I 8.
André I **411.**
Angiulli, A. II **549.**
Anselm II. 522.
Antiphon I **10.**
Antisthenes I 13, **17 ff.**, 39, 61, 123.
Apollonius v. Tyana I 40.
Ardigò, R. II **548 f.**
Aristippos I 13, **17 ff.**, 24, 28, 41, 61.
Ariston v. Chios I 58.
Aristoteles I 14, 20, 23, 24, 26 f., **33 ff.**, 64, 67, 81, 87, 91, 94, 95, 97, 153, 161, 175, 177, 189, 215, 405, 412, 479, 518; II 44, 111, 304, 328, 404, 415, 530, 538, 544, 566.
Arminius I **203 ff.**
Arnauld I **411.**
Auerbach, B. II 569.
Augustinus I 22, 124, 137, **146 ff.**, 158, 161, 165, 166, 173, 179, 183, 204, 391, 405, 524, 551; II 35, 358, 370, 384.

B

Baader II 35, 93, 122, **141 ff.**, 154 f., 160, 167, 204.
Bacon I 160, 194 f., **197 ff.**, 203, 205, 214, 231, 256, 295, 387, 418, 479, 481; II 337, 453.
Bakunin II 287.
Barni II 293, 364.
Bastiat II **489.**
Baumann, J. II **585.**
Bautain, L. II 364.
Bayle I 153, 160, 163, 176, 199, 361, 406, 408, **416 ff.**, 447, 449 f., 453, 454, 475, 503, 508 f., 524, 538, 543; II 293, 371, 437, 465, 466, 472, 576.
Bebel, A. II 498.
Beccaria I 474.
Bellamy II 498.
Beneke, Fr. Ed. II 48, 182, 184, 188, 210, 229, **236 ff.**, 255, 256, 258, 271, 440, 552, 560.
Beneke, Heinrich II 256.
Bentham I 266, 437, 471; II 237, 238 f., 245, 284, 392 ff., 396, **416 ff.**, 428 ff., 437, 442, 455, 494, 506, 528, 529, 532, 554, 562.
Berkely I **298.**
Bernhard v. Clairvaux I 153.
Bersot, E. II 364, 365, **368 f.**
Bérulle I 391.
Bodinus, J. I **192.**
Böhme, J. II 155.
Bolingbroke I 283.

Bonald II 142 f., 297, 354.
Bonnet, Ch. I 540.
Bonucci, A. II 551.
Born, F. G. II 292.
Bosanquet, B. II 581.
Bossuet I 392, 409, **411 ff.;** II 358, 370.
Boursier I **411.**
Bradley, F. H. II 530, **533 ff.**
Bradwardine, Th. I 171.
Brown, Th. II 395.
Bruni, L. I **173.**
Bruno, G. I **189 ff.,** 267, 463, 475, 487; II 549.
la Bruyère siehe La Bruyère.
Buckle, H. Th. II **498 f.**
Buddha I 122; II 218, 233, 234.
Buffon II 327.
Buisson, F. II **568 f.,** 582.
Burke II 390, 410.
Butler I 290, 298, **303 ff.,** 311, 314, 336, 392, 443, 525 f., 536; II 18, 19, 321, 405, 536.
Byron II **465 ff.**

C

Cabet II 379.
Caird, E. II **537.**
Calvin I **182,** 190, 204, 463.
Caméron I 206.
Campanella II 379.
Cardanus I 175.
Carlyle II **395 ff., 398 f.,** 403, 429, 439, 463, 471, 502, 533, 564.
Carneri, B. v. **509 ff.**
Caro, E. II **540, 572.**
Cathrein, V. II **521 f.**
Cesca, G. II **549.**
Chalybäus, H. M. II 552.
Chandler I 233.
Charron I **193 ff.,** 203, 387, 418.
Chateaubriand II 142.
Chillingworth I **197.**
Christus I 7, 10, 13, 69, 98, 100, 103 f., 108, **120 ff.,** 178, 257, 399, 462, 478; II 122, 170.
Chrysippos I **85,** 101.
Cicero I 58, **104 ff.,** 137, 173, 178, 192, 230, 422; II 44.
Clarke I 234, 248, **268 ff.,** 288, 305, 310, 317, 334 f.; II 18, 28, 40, 185, 400, 536.
Clemens, Alex. v. I 158.
Cobden II 489.
Cohen, H. II **564 f.**
Coignet, M. II **572,** 573.
Coit, St. II 578, **581.**
Coleridge II 304, **395 ff.,** 399, 403, 429, 439, 462 ff., 471, 533.
Colet, J. I 177.
Comte, A. I 472, 480; II 123, 206, 256, 314, 316, 320, **326 ff.,** 370 ff., 381 ff., 431, 432, 433, **434,** 436, 445, 455, 471, 478, 480, 485, 506, 526, 530, 536, 548, **570,** 571.
Condillac II 291, 296, 339, 401.
Condorcet I 480, **481 ff.;** II 367, 437.
Coornhert I **203 f.**
Cousin II **291 ff.,** 311, 313, 318, 319, 326 f., 328, 329, 331, 333, **354 f.,** 361 f., 364, 365, 367, 402, 406, 539, 573.
Cudworth I 203, 205, **232 ff.,** 242, 247, 252, 253, 268, 272, 314; II 18, 30, 40, 185, 395, 400, 403, 536.
Cumberland I 208, 215, 241, **242 ff.,** 251, 264, 285, 287, 289, 319, 479, 507 f., 516; II 424.
Cuvier II 327.

D

Dante I 124.
Darwin II 262, 471, **483 ff.,** 503, 509, 530, 551.
Daub II 34.
Denis II 293.
Descartes I 232, 241, 259, 268, **387 ff.,** 394, 396, 398, 401, 487 ff., 507; II 30, 41, 149, 291, 292, 295, 357, 370, 402, 536.
Devas, Ch. II **519.**
Diderot I 282, 434, 438, 443, 445, 451, **464 ff.,** 471, 475, 478; II 297, 368.
Diogenes I 19.
Diogenes, L. I 24.
Dorner, A. II **521.**
Döring, A. II **585.**
Drummond II 509.
Dühring, E. II 569 f.
Duns Scotus I 160, 163, **169 f.,** 388.
Durkheim II **547.**

E

Eliot, G. II 471.
Engels, Fr. II **512.**
Epiktet I 23, 96, 103, **117,** 127.
Epikur I **22 ff.,** 40, 41, 58, 67, 88,

91. 94, 101, 133, 192, 230 f., 433, 472, 479, 532; II 18, 208, 542.
Episcopius I **203 f.**
Erasmus I 153, 177, **178 f.,** 192, 204.
Eschenmayer II **155,** 157, 167.
Espinas II 485.
Evans, M. E. siehe Eliot, G.

F

Fénelon I 392, 409, **411 ff.**; II 370.
Ferguson II 44, 394.
Ferri, E. II **551.**
Ferry, J. II **569.**
Feuerbach, L. I 47, 471, 476, 533; II 48, 69, 113, 157, 180, 182, 202, 206, 229, 241, 245, 253, **255 ff.,** 280, 281, 282, 286, 307, 313, 341, 343, 348, 358, 372, 377, 440, 444, 445, 446, 471, 472, 480, 487, 496, 544, 545, 552, 555, 556, 569, 570.
Feuerlein, E. II 552.
Fichte, I. H. II 540, **552 f.,** 561.
Fichte, J. G. I 153, 402, 459, 531; II 47 f., 51, 52, 60, 61, **63 ff.,** 93, 94 f., 96, 98, 99, 100, 101, 113, 114, 118, 119, 120, 122, 124, 125, 126, 129, 137, 149, 155, 156, 163, 168, 171 f., 182 ff., 201, 203, 204, 210, 213, 215, 216, 233, 237, 238, 246, 268, 281, 305, 318, 335, 340, 367, 372, 379, 398, 429, 433, 440, 444, 447, 449, 514, 534, 535, 537, 564, 566, 578.
Fiske, J. II **508.**
Foerster, Fr. W. II **522.**
Foerster, Wilhelm II **585.**
Fouillée, A. II **542 f.,** 545, 547, 549.
Fragapane II 551.
Franck, A. II 293.
Fricke, W. II 584.
Friedrich d. Gr. I **463 f.,** 549.
Fulci, Fr. P. II **550 f.**

G

Gall II 341.
Garve II **44 f.**
Gassendi I 23, 176, 228, **230 f.,** 433, 476.
Geulinx I 388, 391, **400 ff.,** 487.
Gibbon II **454** f.
Gioberti, V. II 548.
Gizycki, G. v. II 498, **559 ff.,** 585.
Godwin II 470.
Goethe I 124, 143, 505; II 49, 467. 589.
Gottschalk I 154.
Göze II 461.
Grave, J. II 287.
Green, P. H. II 526, **533 ff.,** 538.
Grote II 333, 455, 562.
Grotius I 206, **207 ff.,** 230, 422, 507.
Guizot II 327, 331.
Günther, A. II 148.
Guyau, J. M. II 281, **542 ff.,** 547, 549.

H

Hales I **197.**
Hamilton, W. II 394.
Hare II 461.
Harnack, A. II **520.**
Hartley I **310 ff.,** 324, 442, 535 f.; II 394, 534.
Hartmann, Ed. v. II 160, **499 ff., 557 f.**
Hegel I 407, 505, 538, 542; II 47 f. 73, 85, **93 ff.,** 115, 122, 137, 140, 144, 149, 154, 161 f., **166 ff.,** 180, 182, 204, 210, 213, 233, 235, 255, 261, 274, 281, 282, 293, 294, 296, 313, 314, 324, 325, 328, 340, 345, 356 ff., 365, 444, 513, 526, 530, 533, 538, 548, 558.
Helvetius I 23, 174, 199, 303, 324, 352, 357, 361, 423 f., **432 ff.,** 452 f., 455, 457, 463 f., 475, 479, 481, 484; II 60, 258, 284, 297, 300, 302, 339, 354, 401, 427, 472, 497, 501, 526.
Herbart II 25, 34, 98, 113, 165, **181 ff.,** 210, 236 f., 240 f., 249, 252, 253, 258, 271, 335, 345, 563.
Herbert v. Ch. I **205**; II 453.
Herder I 282, 488; II **45 f.,** 47, 49.
Hinrichs, H. F. W. II 552.
Hippias I **10.**
Hobbes I 23, 174, 190, 199, 203, 205, 208, **212 ff.,** 242 f., 244 ff., 252, 253 f., 256, 257, 259, 268 f., 271, 287 ff., 297, 299, 300, 303, 354, 357, 433, 440, 446, 476, 481, 499, 501 f., 506 ff., 509; II 18, 60, 293, 320, 400, 403, 417 f., 424 f., 551.
Höffding, H. II **559 ff.**
Hoffmann, F. II 153.
Holbach I 23, 199, 451, 468, **469 ff.,** 483; II 60, 297, 354, 437, 472, 501.
Homes I 536.
Horaz I 91.

Huber, V. A. II **520.**
Huet I **406.**
Humboldt, W. v. II 79.
Hume I 199, 201, 286, 290, 303, 310, 313, 319, 322, 324, 326, 330, 331, **342 ff.,** 361 ff., 367, 370, 374, 379, 383 f., 392, 433, 436, 440, 443, 444, 447, 450, 459, 463, 471, 473, 475, 479, 521, 536, 548; II 4 f., 7, 18, 20, 22, 28, 36, 185, 186, 206, 213, 228, 255, 270, 277, 320, 347, 368, 394, 400, 401, 404, 405, 437, 438, 445, 453 ff., 466, 468, 472, 528, 534, 562.
Hutcheson I 240, 298, 305 f., 314, 319, 324, **336 ff.,** 343 f., 348, 351 f., 358 ff., 379, 443, 479, 509, 525; II 4, 19, 186, 394, 395, 404, 405, 536.
Huxley II 509.

I

Ignatius v. L. II 379.
Ihering, K. v. II **554.**

J

Jacobi I 488; II **46 ff.,** 88, 253, 267 f.
Janet, P. II 293, 364, **540,** 575.
Jansen I 409 f.
Jerusalem I 548.
Jesus siehe Christus.
Jodl, Fr. II **557.**
Jouffroy II 293, **308 ff.,** 311, **361 ff.,** 364, 367, 401.
Jurieu I 206.
Justinus I 158.

K

Kallikles I 55; II 501.
Kant I 45, 68, 81, 95, 237, 280, 331, 335, 340, 343, 347, 397, 460 f., 531, 534, 538 f., 540, 542, 547, 552 f.; II **3 ff.,** 44 ff., 61, 63 f., 68, 69, 71, 72, 79, 85, 87, 88, 93 ff., 96, 98, 101, 107, 111, 118, 120, 126, 132, 137, 143, 157, 163, 165, 173, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 192, 200, 201, 203, 209 ff., 213, 216, 217, 218, 219, 220, 223 f., 230, 233, 236, 237, 239, 241, 243, 245, 249, 250, 255, 257, 262, 269, 271, 273, 277, 281, 297 f., 303 f., 305, 308, 313, 335, 398, 409, 415, 429, 440, 447, 449, 461, 508, 526, 534, 536, 537, 538, 539, 548, 553, 557, 563, **564 f.,** 566, 569, 572, 575, 578.
Karneades I **59 f.**
Kautsky, K. II **512.**
Kepler II 585.
Ketteler II **518.**
Kingsley II 461, **463 f.,** 516.
Kleanthes I **102.**
Knapp, L. II **260 f.,** 265.
Kopernikus I 189.
Köstlin, K. II **557.**
Krapotkin II 287.
Krause II **115 ff.,** 140, 168, 204, 210, 372, 573.

L

Laas, E. II **555 f.**
La Bruyère 408.
Lafitte II 571.
Lagrange II 327.
Lambert I 483.
Lamettrie I **434.**
Lamennais II 142, 297, 330, **516.**
Lamy I **411.**
Lange, Fr. A. II **514 f., 563 f.**
Laplace II 327.
Larochefoucault I 193, 290, **433,** 463; II 284, 382, 497.
Laromiguière II 401.
Lassalle, Fr. II **513 f.,** 518.
Laurie, S. II **537.**
Lariosa, G. II **550,** 551.
Leclerc I 206.
Leibniz I 384, 458, **506 ff.,** 534 ff., 536 ff., 539, 542, 549; II 3, 24, 28, 41, 68, 98, 117, 149, 157, 163, 178, 179, 201, 223, 237, 361, 368, 385, 465, 475.
Lessing I 282, 462, 485, 488, 537, **541 ff.;** II 296, 461.
Lewes II **471.**
Littré, E. II 332, 345, 346, 347, 380, 485, **570.**
Locke I 57, 143, 199, 205, 224 ff., 233 f., 237, 238, 249, **251 ff.,** 271 f., 278 ff., 285, 287, 290, 293, 297, 298 f., 300, 303, 311 f., 314, 324, 340, 354, 361, 375, 383 f., 424, 425, 433 f., 452, 462, 478, 508 f., 515 f., 522, 536 f., 539, 549; II 18, 178, 258, 291, 292, 320, 368, 394, 395, 400, 424 f.

Lombroso, C. II 547.
Lucretius I 32.
Ludlow II 463.
Luther I 124, 153, **179 ff.,** 190, 204, 477, 552; II 71.

M

Macaulay II 489.
Machiavelli I **174 f.,** 177; II 502.
Mackay, J. H. II **287.**
Mackintosh II 395, 399, **408 ff.,** 506, 526.
Maine de Biran II 236 f., 335, **401.**
de Maistre II 142 f., 297, 330, 354.
Malebranche I 311, 314, 388, **390 ff.,** 401, 405 f., 409 ff., 419, 487, 506 f., 509 f., 522 f.; II 116, 231, 258, 299, 358, 361, 536.
Malthus II 434.
Mamiani, T. II 548.
Mandeville I 290, **300 ff.,** 446; II 280, 297, 501.
Marc Aurel I 96, **117.**
Maret, H. II 364.
Marion, H. II **541.**
Marlow II 433.
Martensen II **521.**
Martin, de St. II 142 f.
Martineau, J. II **533 ff.**
Marx, K. II **490 ff.,** 512, 551.
Massol II **572.**
Maurice II 461, **463 f.,** 516.
Mendelssohn I 282, **531 ff., 535 f., 539 ff.,** 544, 549.
Menger, A. I 446 f.; II **512.**
Mersenne I 228.
Michelet, K. L. II 327.
Mill, James II **394,** 409, 428, **471 f.**
Mill, J. St. I 383; II 206, 245, 256, 347, 379, 383 f., 394, 396, 399, 415, 416, 420, **428 ff.,** 454 f., 463, 470 ff., 502, 506, 507, 514, 525, 526, 527, 528, 532, 534, 540, 545, 562, 564.
Molesworth II 333.
Montaigne I 57, **191 ff.,** 267, 406 f., 436; II 327.
Montalembert II 359.
Montesquieu I 445, 465; II 390, 396.
More, H. I 203, 232 f., **239 ff.,** 337.
Morin II **572.**
Morley, J. I 476; II 473.
Morus, Th. II 379.
Muirhead, J. H. II 581.
Mutianus Rufus I 179.

N

Nahlowsky, J. W. II **563.**
Natorp, P. II **565 f.**
Newman II 461.
Newton I 268, 299, 383; II 292, 327.
Nicolai I 542.
Nietzsche I 40, 56; II 281, 288, **493 ff.,** 522, 523, 546.

O

Occam I 160, **170 f.,** 388.
Oettingen, A. v. **521.**
Origenes II 384.

P

Paley I 249, 255, 313, 318, **319 ff.,** 361; II 44, 392, 453 f.
Parmenides I 8.
Pascal I 153, **406 ff.,** 410, 442.
Paulsen, Fr. II 521, **559 ff.**
Paulus I 23, 104, 124, 130, 132, **135 ff.,** 146 f., 171, 177, 184, 405, 551; II 35.
Peel II 489.
Pelagius I **145 f.,** 151 ff., 158, 171, 179, 204, 524; II 150.
Penzig, R. II 586.
Périn II 518, 519.
Petrarca I **173.**
Philo I **118 ff.,** 123, 136, 139.
Pillon II 573.
Plato I 8, 9, 13, 20, 22, 24, 31, 38, 39, 45, 51, 52 f., **64 ff.,** 97, 105, 120, 123, 124, 134 f., 153, 158, 177, 178, 230 ff., 391, 394, 412; II 17, 24, 30, 39, 111, 122, 156, 157, 217, 237, 292, 295, 304, 313, 317, 319, 379, 395, 398, 405, 429, 439, 501, 533, 537, 553, 557, 566.
Plutarch I 32, **118,** 192.
Pomponazzi, P. I **175,** 190.
Pope I **282 f.,** 383, 458.
Price I 234, 248, 271, 298, 320, **325 ff.,** 516; II 18, 28, 40, 185, 403, 405, 536.
Priestly II 393, 394.
Prodikos I **10.**
Protagoras I **10**; II 18.
Proudhon II **311 ff.,** 327, 339, 358, 381 ff., 433, 466, 545, 572.
Pufendorf I **507 f.**
Puscy II **461** f.
Pyrrha I **56 ff.,** 63.
Pythagoras I **7 f.,** 40, 69.

R

Ragnisco, P. II **550.**
Ratzinger II **519.**
Reid, Th. II 394, 400, **401,** 404.
Reimarus, S. I **538 f.,** 540.
Rein, W. II **563.**
Renan, E. II 364, 569, **571 f.**
Renouvier II **538 ff.,** 573.
Ricardo II 433, 434, 489.
Ritchie, D. G. II 581.
Robertson II 463.
Romagnosi II **548,** 549.
Rosmini, S. A. II 548.
Rosenkranz, K. II **96.**
Rousseau I 438, 442, **455 ff.,** 469, 481 f., 543; II 5 f., 8, 46, 49, 60, 292, 299, 468.
Royce II **538.**
Royer-Collard II 296, 401.
Ruge, A. II 358.
Ruskin II **502 f.**

S

Sainte-Beuve II 327.
Saint Simon II 329.
Saisset, E. II **364 f.,** 367, 368.
Salter, W. M. II 578.
Salutato I 173.
Salvadori, G. II 551.
Savage, M. J. II 509.
Savonarola I 176, 177.
Schelling I 81, 505; II 34, 48, 93 f., 105, 106, 115, 117, 118, 122, 123 f., 131, 144, 153, **154 ff.,** 167, 168, 201, 204, 210, 224, 226, 230, 233, 250, 255, 294, 296, 357, 398, 461.
Schiller I 124, 347, 531, 543; II 47, **48 ff.,** 118, 134, 200, 415, 564.
Schleiermacher I 153, 460, 505, 538; II 47 f., 52, **123 ff.,** 144, **175 ff.,** 184, 210, 246, 252, 274 f., 296, 324, 415, 461, 561.
Schmoller, G. II **515.**
Schopenhauer I 78, 81; II 96, 97, 98, 120 f., 160, 166, 182, **209 ff.,** 236 f., 249, 250, 255, 258 f., 262 f., 271, 272, 343, 407, 440, 495, 499, 500, 501, 538, 544.
Scotus Erigena I **154.**
Seneca I 23, 91, 96, **116 f.,** 127, 173, 178, 192.
Servet I 463.
Seth, J. II **537 f.**
Sextus Empiricus I **61.**
Shaftesbury I 199, 249, 271, **282 ff.,** 300, 301, 303 ff., 310, 314, 317, 324, 332, 336 ff., 344, 348, 353, 354, 358 ff., 379, 383, 392, 433, 443, 447, 460, 466 f., 475, 508 f., 516, 521, 525, 529, 535; II 4, 18, 19, 20, 22, 140, 185, 186, 189, 280, 320, 395, 404, 405, 472, 536, 544.
Shelley II **465 ff.**
Sidgwick, H. II 409, **525 ff.,** 528, 530, 536.
Sigwart, Ch. II **558** f.
Simon, J. II 310, 364, 367, 368, **540,** 575.
Smith, A. I 264, 271, 313, 325, 346, 351, 353, 360, **361 ff.,** 365, 443, 471, 473, 479, 536; II 20, 185, 186, 190, 269, 270, 347, 394, 403, 407, 424, 433, 489, 503, 507, 514.
Sokrates I 6, 9 f., **12 ff.,** 18, 20, 24, 43 f., 58, 64 ff., 69, 74, 124, 158, 462; II 429.
Spalding, W. I **535.**
Spencer, H. I 24; II 52, 136, 262, 383, 471, **503 ff.,** 511, 529, 530, 531, 532, 541, 544, 548, 551.
Spinoza I 45 f., 86, 190, 201, 311, 314, 316, 388, 393 f., **396** ff., 401, 461, 475, **487 ff.,** 506 f., **509** ff., 517 f., 521, 538, 543; II 28, 68 f., 77, 87, 88, 93, 98, 100, 116, 117, 124, 143, 155, 156, 157, 163, 179, 233, 237, 296, 465, 536.
Spir, A. II **553.**
Steinbart I **549 ff.**
Steinthal, H. II **563.**
Stendhal II 497.
Stephen, L. II **527 ff.,** 532, 541.
Stewart, J. A. II 394 f., **400 ff.,** 408 f., 526.
Stirner, M. II **280 ff., 497 ff.**
Stöcker, A. II **520.**
Strauß, D. Fr. II 358, **461,** 471, 523, 569, 571, 584.
Suarez I **209.**

T

Taylor, Th. II 395, 398.
Testa, A. II 548.
Theodoros I 19.
Thiers II 359.
Thomas a K. II 382.
Thomas v. A. I 124, 153, 160, **161 ff.,** 181, 398; II 24, 145.

Thrasymachos I 55; II 501.
Tiberghien II 573.
Timon I 58.
Tindal I 205, **297.**
Tocqueville II 435.
Todt, K. II **520.**
Toland I 475, 537.
Tolstoy, L. II **522** ff.
Treitschke, H. v. II **515.**
Tucker II 287.
Turgot I 445; II 292, 437.

U

Uhlhorn, O. II **520.**
Ulrici, H. II 552.
Unold, J. II **511.**

V

Vacherot, E. II 369, **572.**
Valla, Laurentius I 23, **176.** 476.
Vanni II 551.
Vaux, Cl. de II 431.
le Vayer, Fr. de la M. I **406.**
Vecchios II 551.
Villemain II 327.
Volney I 483.
Voltaire I 282, 391, 408, 424, 438, 447, 451, **452 ff.,** 458 f., 469; II 292, 310, 354, 355, 364, 369, 396, 428, 430, 576.
Vorländer, F. II 552.

W

Wallace II 509.
Warbuton I **316 ff.**
Wesley, J. II 390, 458.
Whately I 320.
Whewell II **399,** 409, 526.
Wichern II **519.**
Wieland I 282.
Wille, Bruno II **287.**
Wolff I **528 ff.,** 534, 536, 538 f.; II 3 f., 249.
Wollaston I 234; II 18.
Wundt, W. II **554 f., 559 f.,** 562.
Wicliff I 171.

X

Xenophanes I 8.
Xenophon I 9 f., 13.

Z

Zeller, E. II **558.**
Zeno I 21, 103.
Ziegler, Th. II **557.**
Zwingli I 183.

Nachträge

Zu Kapitel II, Anmerkung 2:

Vgl. die wertvolle Arbeit von A. Tumarkin: „Herder und Kant“ in: Berner Studien z. Philos., hrsg. v. L. Stein, I. Bd. 1896.

Zu Kapitel VIII, Anmerkung 53:

Die ausführlichste Darstellung und Würdigung, welche L. Knapp bisher gefunden, ist die Arbeit von E. Hurwicz (Arch. f. syst. Philos., 18. Bd. 1912).

Zu Kapitel VIII, Anmerkung 101:

Über das Verhältnis Stirners zu Feuerbach vgl. ferner: D. Koigen: „Zur Vorgeschichte des modernen philosophischen Sozialismus in Deutschland“ in Berner Studien z. Philos., hrsg. v. L. Stein, 26. Bd. 1901.

Zu Kap. XIV, Anmerkung 18:

Vgl. auch den schönen Essay über Mill bei T. Gomperz: Essays und Erinnerungen (1905), mit reichem literarischen Material, namentlich für die intimere Kenntnis des Menschen.

Zu Kapitel XVI, Anmerkung 6:

Eine merkwürdige polemische Anwendung des Schopenhauerschen Pessimismus auf das moderne Kulturproblem und den Evolutionismus gibt G. Weng: „Schopenhauer — Darwin. Pessimismus oder Optimismus“ (1911).

Zu Kapitel XVI, Anmerkung 13:

An neueren Gegnern der „Kampf ums Dasein-Ethik“ wären noch zu erwähnen: M. Steiner: „Die Lehre Darwins in ihren letzten Konsequenzen“ (1908); F. Müller-Lyer: „Der Sinn des Lebens und die Wissenschaft“ (1910), besonders 21. Kap.: Kulturzoologie (Der Sozial-Darwinismus); ferner R. Goldscheid: „Höhenentwicklung und Menschenökonomie; Grundlagen der Sozialbiologie“ (1912).

Zu Kapitel XVI, Anmerkung 15:

Vgl. zu Lassalle noch H. Feigl: „Ferdinand Lassalle. Reden. Schriften, Tagebuch, Seelenbeichte.“ In Auswahl herausgegeben und mit einer Darstellung seines Lebens versehen, 1912; und den Essay desselben Verfassers in „Österreichische Rundschau“, Bd. 32, S. 174 ff.

Verlag der J. G. Cotta'schen Buchhandlung
Stuttgart und Berlin

Fritz Mauthner

Beiträge zu einer Kritik der Sprache

Drei Bände. Geheftet M. 38.—. In Halbfranzband M. 45.—

Inhalt:

Erster Band. Zweite Auflage

Geheftet M. 12.—. In Halbfranzband M. 14.50

Zur Sprache und zur Psychologie: Wesen der Sprache — Sprache und Sozialismus — Realität der Sprache — Missverstehen durch Sprache — Wert der Sprache — Wortkunst — Macht der Sprache — Wortaberglaube — Denken und Sprechen — Seele und Leib — Parallelismus — Psychologische Terminologie — Seele und Sinne — Zufallssinne — Subjektivität — Gedächtnis — Aufmerksamkeit und Gedächtnis — Bewusstsein — Verstand, Sprache, Vernunft — Ichgefühl — Erkenntnis und Wirklichkeit — Möglichkeit der Philosophie

Zweiter Band. Zweite Auflage

Geheftet M. 14.—. In Halbfranzband M. 16.50

Zur Sprachwissenschaft: Was ist Sprachwissenschaft — Aus der Geschichte der Sprachwissenschaft — Sprachrichtigkeit — Zufall in der Sprache — Etymologie — Wurzeln — Bedeutungswandel — Klassifikation der Sprachen — Tier- und Menschensprache — Entstehung der Sprache — Die Metapher — Schrift und Schriftsprache — Sprachwissenschaft und Ethnologie — Ursprung und Geschichte von Vernunft

Dritter Band

Geheftet M. 12.—. In Halbfranzband M. 14.— .

Zur Grammatik und Logik: Unbestimmtheit des grammatischen Sinnes — Das Verbum — Das Substantivum — Das Adjektivum — Adverbien — Raum und Zeit — Das Zahlwort — Syntax — Situation und Sprache — Begriff und Wort — Die Definition — Das Urteil — Die Denkgesetze — Die Schlussfolgerung — Die Induktion — Termini technici der induktiven Wissenschaften — Wissen und Worte

---



